

دران
۷

ع ابره احول

[illegible]

۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله موصل الاصول ومقوم بها الفروع والصلوة والسلم على سيد ولد ادم
محمد المبعوث من اشرف الارومات بابهر المعجزات واظهر الدلائل والايات
على آله الاطهار واصحابه الاخيار وبعد فان العلم احق المفاخر واولى الفضائل
اذ هو الطريقة المسلوكة لنيل السعادات والمرقات المنصوبة الى الفوز بالكرامات
وبه يهتدى من ظلمات الجهل الى نور الهدى وبيمنه يرتقى من حضيض الانحطاط
الى اوج الارتفاع لا سيما علم اصول الفقه لصعوبة مدركه ودقة مسلكه وعموم عوائده
وتمام فوائده لا سيما زبدة الاصول لعلامة المتاخرين وقدوة المحققين بهاء الملة
والدين محمد العاملي عامله الله بلطفه الخفي عجيبة الصنع فائقة الترتيب مليحة
التركيب صحيحة الاسلوب جامعة المطلوب لكنها صعبة المرام ابية الزمام فشر
حتها بفضل من الله شرحا كما يليق ملخلها ويحل السهل والصعب منها بل وبما
علق عليها مصنفها قدس سره من الحواشي لعلمي ان الطلاب لا يقبلون على شرح
وان بلغ الغاية مع وجود تلك الفوائد فهو احوج ما يكون الى شرح يحل المتن
ويوضح الحاشية ... بما ذكره الحاشية مبينا الاختلاف بين النسختين وسميته توفيق
الوصول الى زبدة الاصول والله المسؤل في الوصول الى توفيق الاصول والله خير
حافظا وهو ارحم الراحمين بسم الله الرحمن الرحيم صدر المصنف قدس سره بالبسملة لقوله
اليمن والبركة من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه الكريم
صلى الله عليه وآله كل امر ذى بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر وروى اقطع والباء للا
ستعانة وقيل للمصاحبة ومتعلق الحال مقدر اسم او فعل وكل منها مقدم او مؤخر او
... الانسب ... الخاص الفعل المؤخر والله علم للذات الواجب الوجود الخالق
والرحمن الرحيم اسمان ... كعلام

والرحمن ابلغ من الرحيم ومعنى الرحمن البالغ في الرحمة غايتها ولهذا اختص به تعالى ولم
يطلق على غيره لانه هو المنعم حقيقة واما غيره فطالب باحسانه اما ثناء دنيويا
او ثوابا اخرويا او ازاحة خساسة البخل ابهى اي احسن اصل اي قاعدة وفيه براعة
استهلال وهو في الاصل ما يبتنى عليه شيء و[وهو افعل تفضيل] هنا مجرد عن معنى ابتناء شيء عليه فقيل
يبتنى عليه الخطاب بان يكون كالاساس له كذا في الحاشية وفيه اشارة الى الاصل
بالمعنى اللغوي وفي الحاشية فيراد بالخطاب الكلام الموجه نحو الغير للافهام وعلى
الاول جرى قولهم فلان لا يفهم الخطاب وعلى الثاني قولهم خطاب
الاحمق حماقة انتهى وفيه تنبيه ايضا بان ما اصل يبتنى عليه فرع واولى اي احرى
وهو فعل تفضيل بمعنى الزيادة عطف على ابهى قول مجرور باضافة افعل التفضيل اليه فصل
صفة قول مجاز بمعنى مفصل اي مبين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به
ولا يلتبس عليه او بمعنى فاصل بين الحق والباطل والصواب والخطا ولكن ابقاؤه على حقيقته
واعتبار وصف القول به على طريق المبالغة كما في رجل عدل وقول الخنساء فانما هي اقبال
وادبار اذ لم ترد بالاقبال والادبار غير معناها الحقيقي بل انها لكثرة الاقبال والادبار
كان تلك الناقة تجسمت فيهما وليس على حذف المضاف وان كانوا يذكرونه منه فعلى هذا
التجوز في كلامه قدس سره عقليا وعلى الاول لغويا وفي الحاشية اي مفصول لا يشتبه
على من يسمعه او فاصل بين البسملة ومقاصد الكتاب واما ارادة الفاصل بين الحق و
الباطل كما روي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى وانه لقول فصل اي فاصل بين الحق
والباطل لبيان حال كل واحد منهما فلا يتمشى في الحمد والصلوة الا بتكلف انتهى قيل
وجه التكلف هو ان لا يكون افعل التفضيل بعضا مما اضيف اليه فيكون من قبيل
يوسف احسن اخوته فعلى هذا يجعل حمد الله اولى من القول الفاصل بين الحق والباطل
ينتمي اي ينتسب اليه اي الى القول لذوي الالباب جمع لب وهو العقل الكامل وفي الحاشية

اي اصحاب العقول الكاملة

الانتهاء الانتساب وانتسابهم بان يعقلوا نحو اصحاب الكلام الفلاني وفيه مبالغة ولا
حاجة الى جعله من باب القلب انتهى معنى القلب هو جعل بعض اجزاء الكلام مكان
الاخر كادخلت القلنسوة في رأسي وكان لون ارضه سماؤه فيكون معناه ح ينتمي
اي ينتسب الى اولي الالباب واذا امكن حمله على المبالغة المطلوبة للبلغاء فلا حاجة
الى جعله من باب القلب المختلف في جوازه فمعناه ح احسن كل اصل يبتني عليه الخطاب
واولى كل فصل ينتمي اليه اولوا الالباب **حمد من تنزه** اي بعد وتقدس وانما اتى بالموصول
تعظيما واجلالا وتنبيها على انه لا يتصور ارادة غيره فيما ذكر من الوصف ولا يرد ان
المعهود من السلف تعقيب البسملة بالحمد موافقة للحديث المروي في ذلك لان مدح
الحمد في الحقيقة اظهار صفات الكمال وهو لا ينحصر في فرد منها فالابتداء بمدح
الحمد حمد على الوجه الاكمل والحمد لغة الثناء على مزية اختيارية ولا يكون الا باللسان
على ما نقل من يوثق بنقله وعلى هذا لا يكون وصفه الله تعالى نفسه بصفاته الكمالية
حمدا لتنزهه عن الجارحة وح انت كما اثنيت على نفسك اطلاقه عليه مجاز فان
قيل يلزم من قيد اختيارية ان لا يكون الثناء عليه تعالى باعتبار صفاته الذاتية حمدا
قلنا الثناء عليه باعتبارها راجع الى الثناء عليه تعالى باعتبار الآثار المترتبة على نفس
الذات المقدسة بناء على ما هو المختار من عينيتها وتلك الآثار اختيارية فالثناء
عليه تعالى باعتبارها حمد ثم الحمد وان كان خاصا باعتبار المورد لكنه عام باعتبار المتعلق
شامل للثناء الواقع بازاء نعمة وغيرها والحمد عرفا هو فعل يقصد به تعظيم المنعم
بسبب انعامه فهو وان كان متعلقه خاص بالنعمة لكن مورده عام للفعل الحاصل
باللسان او بالجنان او بالاركان كقوله افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير
المحجبا فالنسبة بين معنى الحمد عموم من وجه **عن وصمة التحديد** اي تنزه عن وصمة
التحديد والوصمة العيب والنقص والتحديد تعريف ماهية الشيء بذكر جنسه وفصله القريبين

القلب

لا مدح

او فصله
او فصله

او فصله

او فصله القريب فقط او مع الجنس البعيد وانما كان التحديد عيبا لاقتضائه تركب المحدود
فان الفصل وان انفك عن الجنس في الذكر لكنه لا ينفك عنه في التحقق والوجود والتركيب
يستلزم افتقار المركب الى اجزائه تعالى الله عنه علوا كبيرا **والقياس** اي المساواة
والتقديس والمراد بهما الاول اي تنزه سبحانه ان يقاس بغيره ووجه كونه عيبا بين و
تقدس اي تطهر **عن ادراك العقول** من اضافة المصدر الى فاعله والعقول جمع
العقل وهو ما بينه الصادق ع بقوله العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان **والحواس**
اي تطهر ان يحس بالحواس سئل امير المؤمنين ع بما عرفت ربك قال ع بما عرفني نفسه قيل
وكيف عرفك نفسه قال لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس انتهى و
المراد نفي الحواس الظاهرة والباطنة فانه تع لا يعلم كيف هو الا هو لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير هذا وكلام المص قدس سره اخبار واقع موقع
الانشاء كما في قوله كتب عليكم الصيام والوالدات يرضعن فانه ليس بصدد الاخبار و
الاعلام وهذا كما يقول القائل الله واحد فانه توحيد ومن هذا يعلم ايضا ان
مدح الحمد حمد **والصلوة** حقيقة في الدعاء طلب الرحمة فعلى هذا اذا اسندت الى الله تع مجردة
عن معنى الطلب واريد بها الرحمة فهي مجاز وعورض بقوله تع اولئك عليهم صلوات من ربهم
ورحمة لاقتضاء التغاير بينهما واجيب اولا بانا نمنع استلزام العطف المغايرة فان من انواعه
عطف الشيء على مرادفه ومنه قوله تع انما اشكوا بثي وحزني الى الله وثانيا بان التصريح بها
بعد افادة المجاز يفيد تقوية المدلول المجازي **على الفضل** لم يصرح باسمه ص والم
للتعظيم والاشتهار كما في الاسماء الشريفة **من** موصوفة او موصولة **ارسله** الضمير
المرفوع المستتر عائد الى من الاولى في تنزه والضمير البارز المنصوب راجع الى من
الثانية اي من ارسله والمرسل انسان اوحي اليه بشرع امر بتبليغه فان لم يؤمر فنبي و
من كان وله مع ذلك كتاب ونسخ لبعض شريعة من كان قبله فان لم يكن فنبي

خف باكرم على عرض بد ننند
مقال كل سفينة لا تقاس مكها

كالستقال الترس كشيشي

مدح الحمد حمد

من
8

١٫٢

فعلم من هذا ان الرسول افضل من النبي وحيث فضل نبينا صلى الله عليه وآله على الرسل فتفضيله
على الانبياء اجدر لان الافضل من الافضل افضل **لتبليغ** مصدر على غير القياس للمبالغة
الاوامر جمع امر **والنواهي** جمع نهي وفي الكلام براعة استهلال باشتمال هذا العلم على
الامر والنهي **واشرف** عطف على افضل **من عرف اسرار** جمع سر **الحقائق** جمع حقيقة وهي
ما به الشيء هو هو **كما** الكاف بمعنى مثل **هي في** نفس الامر كقوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم و
اختيارها بين الصفتين لاستلزامهما صفات الكمال **وآله** عطف على افضل ايضا اصله
اهل بدليل اهيل لرد التصغير الاشياء الى اصولها فابدلت الهاء همزة فخص استعماله
في الاشراف ومن له منزلة وقدر وحكي عن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا يقول اهل واهيل
وال واويل فعلى هذا ابدلت الواو همزة والمراد بالآل هنا الائمة الاطهار وفاطمة
صلوات الله عليهم وعليها **الذين من انوارهم** اي علومهم الشبيهة بالانوار ففيه استعارة
مصرحة **تقتبس** اي تستفاد وتستعلم **الاحكام** الخمسة المشهورة والمراد الاستغراق
وباثارهم التي هي الاقوال والافعال **تعرف مسائل الحلال والحرام صلوات
الله عليهم ما دامت الفروع** اي الدينية **مترتبة على الاصول** اي مداركها تلك الفروع
والاجناس اي الكليات المقولة على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو قولا
ذاتيا **متقومة بالفصول** الكليات المقولة على ما تحت حقيقة واحدة في جواب
اي شيء هو في ذاته وهذا تأكيد للدوام المفهوم من الجملة الاسمية اعني قوله والصلوة
وتصريح بالدوام المفهوم منها وفي الحاشية لبعض تلامذة المص حاشية في
هذا الموضع هذا لفظها لان عبارة الاصل الانواع فغيرها الى الاجناس فقلت له
ان اصطلاح الاصوليين ان النوع بمنزلة الجنس عند اهل صناعة الميزان فاجابني
خلد ظله ان اكثر ابناء هذا الزمان انما يقرأون تهذيب المنطق فربما يبادرون
الى الانكار انتهى قيل له كلام الحاشية مبني على النسخة الواقعة بيد المحشي وهي منقسمة

بدل متقومة اذ على النسخة التي فيها متقومة يصح الاتيان بلفظ الاجناس ولفظ
الانواع ولا يخفى عليك ما فيه من المناقشة **وبعد** ظرف ذو حالات ثلاث اما ان
يصرح بما يضاف اليه او يحذف ومع الحذف اما ان ينوي لفظه او معناه فعلى الاولين
معرب وعلى الاخير مبني على الضم وهو المحقق هنا **فيقول** ذكر الفاء اما التوهم اما
لدخولها هنا كثيرا وفيها معنى الشرط ونظيره في كلامهم قوله بدا لي اني لست مدرك
ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا بجر سابق مع عطفه على خبر ليس لتوهم دخول
الباء واما لتقديرها في نظم الكلام **راجي** اسم فاعل بمعنى طالب وستر قع **عفو ربه
الغني محمد** بدل من راجي او عطف بيان له **المشتهر ببهاء الدين العاملي تجاوز
الله عنه هذا** اشارة الى النقوش او الالفاظ قيل وارادة غيرهما من بقايا الاحتمالات
السبع فبعيد لانه سيشير الى ان المشار اليه متن متين محرر الفصول ومثله يبعد
اطلاقه على غير الاحتمالين المذكورين **يا اخوان الدين** الاضافة على سبيل الاتساع كقولهم
يا سارق الليلة اهل الدار وتقديره يا اخواني في الدين **ما نوزعت** اي توسعت **عليه
وداعيكم وتكثرت اليه مساعيكم من متن متين** من قبيل سواد اسود وليل اليل والمتن
الظهر وما صلب من الارض وارتفع **محرر** اي مهذب **الفصول** جمع فصل والمراد به هنا
البحث المصدر بلفظ فصل **يتضمن خلاصة علم الاصول مخض زبدة**
من زبد اللبن والزبد اخص منه وفي التسمية بهذا الاسم تنبيه بالمناسبة المسمى
بدري اللطافة والاستلذاذ **وجيز** الوجيز ما قل لفظه وكثر معناه وضابطه
تادية المعنى المقصود باقل من عبارة متعارف الاوساط **موصلة الى كنوز** اي
مخفياته من المسائل المشكلة والنظريات وكل ما هو مخفي كنز والمراد انها موصلة
الى غوامض علم الاصول التي لم يظفر بها الا الخواص **ونخبة** اي مختارة **عزيزة** من عز
الشيء اذا قل لا يكاد يوجد او من عززت عليه اذا صرت عليه كريما **مطلعة على رموز**

اي اشارته من اهل الامل والضرورات **والتمس** التماسه قدس سره هنا اما حقيقة
ادعاء او مجازًا **منكم ان لا تبذلوها** اي تعطوها وتعطوها **الا الى طالب يعرف قدرها**
اي عظمها **ولا تزفوها الا الى خاطب يغلي مهرها** اي يبذل لها مهرًا غاليًا والمراد
كثرة مطالعتها ومباحثتها والعثور على ما تضمنته مما لا يوجد في غيرها مع ايجاز المباني
وجمع المعاني والكلام استعارة مصرحة تبعية مرشحة ترشيحين او مكنية وتخييل و
الترشيحان بحالهما كذا في الحاشية فتشبيه الزبدة بالعروس استعارة بالكناية وذكر
الزفاف الذي هو لازم المشبه به تخييل وذكر الخاطب واغلاء المهر هما الترشيحان و
الحاصل ان الاستعارة التصريحية هي ان يذكر من طرفي التشبيه المشبه به نحو عندي اسد
والتبعية هي ان يكون اللفظ المستعار غير اسم الجنس كالفعل وما يشتق منه كنطقت
الحال بكذا او الحال ناطقة والمرشحة هي ما قرنت بما يلائم المستعار منه نحو اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعار الاشتراء للاستبدال
والاختيار ثم فرع عليها ما يلائم الاشتراء من الربح والتجارة والاستعارة بالكناية
هي ان يضمر التشبيه في النفس فلا يصرح بشيء من اركانه سوى المشبه ويثبت شيئًا من
لوازم المشبه به نحو واذا المنية انشبت اظفارها شبه في نفسه المنية بالسبع في
اغتيال النفوس بالقهر والغلبة فاثبت لها الاظفار التي هي من لوازم المشبه
به والاستعارة التخييلية هي اثبات امر مختص بالمشبه به للمشبه كاثبات الاظفار
للمنية فعلى ما احتمله قدس سره اولا يكون المشبه به المستعار المحذوف هو المرأة
فيغلي مهرها تخييلا ولفظا تزفوها وخاطب ترشيحان بحالهما **واذا عثرتم** اي ظفرتم
بخلل اي فساد **فاتح** من فتحه فافتتح اذا انكشفت مساويه والعياذ بالله **او وقفتم**
اي اطلعتم على ذلك **واضح فمنوا علينا باصلاح الفاسد وترويج** من راج السوق
اذا نفق **الكاسد** قال الشاطبي في حرز الاماني اخي ايها المختار نظمي ببابه ينادي

عليه

عليه كاسد السوق اجملا وظن به خيرًا او سامح نسجه بالاغضاء والحسنى وان كان هلهلا
واجركم اي ثوابكم **على الله تعالى ولا قوة** لي على هذا الامر **الا بالله ورتبتها** الترتيب لغة
جعل كل شيء في مرتبته وعرفا جعل الاشياء المتعددة المتكثرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد
ولبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر سواء كان تقديم المقدم وتأخير المؤخر لمناسب
او غير مناسب وكلامه قدس سره محمول على اللغوي لافادته المدح **على خمسة مناهج**
جمع منهج وهو لغة الطريق الواضح والمراد به هنا ما يجمع المسائل المتحدة نوعًا المختلفة جنسًا
وفي الحاشية وجه الحصر ان المذكور اما مقصود بالذات اولا الثاني الاول اما ان يبحث فيه
عن ما يشترك بعضها مع بعض فيه او عن ما يترجح به بعضها على بعض او عن حال المستدل فقا
الاول الثالث والثاني الخامس والثالث الرابع انتهى الاول في المقدمات والثاني
في الادلة الشرعية والثالث في مشتركات الكتاب والسنة والخامس في الترجيحات والرابع
في الاجتهاد والتقليد وحصر الكتاب في المناهج الخمس على هذا عقلي والاستقرائي انما
يحتاج من يجعل الحصر للعلم **المنهج الاول في المقدمات** بكسر الدال جمع مقدمة
بكسرها من قدم بمعنى تقدم ومنه مقدمة الجيش او اخذت من قدم اللازم وان
اخذت من قدم المتعدي احتمل في دالها الكسر ايضًا على معنى انها تقدم نفسها على
ما يرتبط بها والفتح على معنى ان اصحاب التصنيف قدموها على ما يرتبط بها على غيرها
وفي الحاشية المراد بها مقدمة الكتاب لا مقدمة العلم انتهى الفرق بين مقدمة
العلم ومقدمة الكتاب هو ان مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده
وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت لتمام المقصود لارتباط
له بها وانتفاع لها فيه سواء توقف عليها ام لا والمراد بالمقدمات هنا مقدمات
الكتاب لان المذكور فيها طائفة من كلام الزبدة مع الفاظ دالة على معنى لا يتوقف
الشروع في العلم عليها **وفيه** اي في المنهج الاول **مطالب المطلب الاول في تعريف** اي بيان

بيان الفرق بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب

يبين من أحواله اي أحوال هذا العلم كحده ومرتبته وغرته ونحوها ومباديه المنطقية يحتمل عطفه على نبذ فيكون المذكور كل المبادي او عطفه على أحواله فيكون نبذا منها وفي الحاشية المراد بمباديه ما يتوقف عليها من الامور التي ليست بينة بنفسها ومن شانها ان تبين في علم اخر وهي ما عدا مباديه الاحكامية فان قلت س
مبادئ هذا العلم كما يجئ من الكلام والعربية ايضا فلا وجه لاختصاص المنطق بالذكر التفصيلي دون اخويه اذ كل من الثلاثة علم برأسه وفن بانفراده فكان الاولى ج
اما ذكر الكل او ترك الكل قلنا لما لم يتمكن الاصوليون من افراز غاية ما يتوقف عليه هذا العلم من مباحث علم العربية وعلم الكلام اعني اثبات العقائد الدينية فكانت تلك المسائل مدونة في محالها مفصلة على احسن وجه لم يتعرضوا لايرادها في كتبهم اما المنطق فهو وان شارك اخويه في ذلك الا انهم راوا ان ما يتوقف عليه فهم من مباحثه مسائل يسيرة او ردوها في كتبهم ليعلم القدر المتوقف عليه هذا العلم ولهذا لم يتعرض الحاجبي وغيره لمباحث الموجهات وذكر النسب بينها وما يحذو حذوها من المباحث ان قلت كان عليهم ان لا يتعرضوا لذكر شئ من المبادي اللغوية لانها مدونة س
في محالها وافرازها ما يحتاج اليه الاصولي منها متعسرة او متعذرة فكيف ذكروا بعضها قلت انما ذكروا منها نبذة لم تتوفر حقها من البحث في كتب العربية كمسائل الاشتراك ح
والترادف والمشتق ونحوها فارادوا ان يوفوها حقها من البحث لشدة حاجتهم اليها فلا تغفل انتهى وخبير عدم الغفلة ان هذا الكلام وان كان قليل الجدوى لكنه جيد نافع والله اعلم ولما كان اصول الفقه مركبا اضافيا بالاصل علما في الحال وله بكل اعتبار حد فبدأ بحده بالاعتبار الاول بقوله علم هذا العلم اي علم الجنس الموضوع لهذا العلم وهو قولنا اصول الفقه في الاصل اي في وضعه السابق على وضعه العلمي ويسمى اصلا لان الاصل قد يطلق على المستصحب والوضع السابق مستصحب الى

حين

حين وضعه علما مركب اضافي اي اصول الفقه والفرق بين معنى اصول الفقه علما ومعناه مركبا هو ان المعنى العلمي لا يلتفت فيه الى معاني اجزاء الاسم بل هو عبارة عن ماهية العلم واما الاضافي فيلتفت فيه الى معاني الاجزاء من حيث يصح تركبها الا ظننا فان لفظ اصول الفقه يحتاج في معرفة معناه التركيبي الى معرفة جزئيه من حيث تصح الاضافة بينهما الا من حيث ان كل واحد منهما ثلاثي او رباعي مجرد او مزيد فيه معرب او مبني فالمناسب بيان معناه اضافيا من حيث كونه مركبا اضافيا ليعلم مناسبة معناه علما له وقدم قدس سره بيان المعنى الاضافي لتقدمه وجودا وان كان لتقدم المعنى العلمي وجه ايضا وهو كونه مقصودا بالذات ولما كان معرفة المركب موقوفة على معرفة اجزائه عرف الاجزاء بقوله فالاصول لغة ما يبتنى عليها غيرها فسر الاصول بمعناها اللغوي لا بالادلة لئلا يصير هذا المركب الاضافي غير شامل لبعض مباحث هذا العلم التي ليست ادلة الفقه كمباحث الاجتهاد فيحتاج الى نقل اصول الفقه عن معناه الاصلي الى المعنى العلمي نعم يحتاج في قولنا اصول الفقه هو العلم بالقواعد الخ الى اضمار مضاف اي علم اصول الفقه وحذف المضاف شايع ذايع وهو اولى من النقل كذا في الحاشية رجح مختاره قدس سره بوجوه احدها ان معنى اصول الفقه مركب اضافي فيكون على ما اختاره شاملا لجميع مباحث هذا العلم فلا يحتاج في جعله علما لها الى نقله عن معناه الاضافي بخلاف الادلة فانها اذا اريدت يكون المركب الاضافي غير شامل لبعض مباحث هذا العلم التي ليست ادلة الفقه كمباحث الاجتهاد فيحتاج في جعله علما لهذا العلم الى نقله عن معناه الاضافي وثانيها انه يلزم من تفسير الاصول بالادلة ان يكون مفادها العلم بالعلم بالاحكام الشرعية والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الادلة هي التي يلزم من العلم بها العلم بمدلولها وهو هنا الفقه

كما يجيء ان شاء الله تعالى انه العلم بالاحكام الشرعية الخ فيكون مفاد الاصول المفسرة
بالادلة العلم بالعلم بالاحكام الشرعية وهو غير مستقيم واما بطلان التالي فلان
المراد بالادلة المرادة من الاصول على تقدير تفسيرها بها مسايل هذا العلم ولا
شك في عدم استلزام العلم بها العلم بالاحكام الشرعية وثانيها وهو مبني على تفسير
العلم في تعريف الفقه بالتهيؤ انه اذا اريد بالاصول المعنى الاضافي الادلة يصير معنى
اصول الفقه ادلة التهيؤ وهو غير مستقيم كما تراه وعلى ما اختاره قدس سره من
ابقاء الاصول على معناها اللغوي وهو ما يبتنى عليها شيء فيصير المعنى ما يبتنى عليها
التهيؤ وهو معنى صحيح هذا وتفسير الاصول مضافة بالادلة رجح بامور منها انهم
حكموا بان الدليل من المعاني الاصطلاحية للاصل فالحمل عليه هو الاولى بالنظر الى
الاصطلاح ومنها انه يلزم ترك تسمية هذا العلم الشريف باسم خاص وهو في غاية
البعد فان اصحاب الفنون لم يهملوا تسمية فنونهم ومنها ان بعض ما يبتنى عليه
الفقه من هذا العلم فقط الى اعتبار التخصيص وهو على خلاف الاصل ومنها ان حمل
الاصول في حال اضافتها على معناها اللغوي مع جعل اصول الفقه علما لمعناه
الاضافي بتخصيص او بدونه يستلزم كون المعنى العلمي لاصول الفقه علما لنفس القواعد
الاصولية لا العلم بها فان ابتناء الفقه عليها لا على العلم بها بخلاف حملها على
الادلة فانه لما احوج الى النقل جعل المعنى المنقول اليه هو العلم بتلك القواعد
وفي الحاشية عبارة الحاجبي هكذا واما حده مضافا فالاصول الادلة والفقه العلم
(يعني حد اصول الفقه)
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال انتهى وعن عدلنا عن
تفسير الاصول بالادلة لما ذكرناه في الحاشية وزدنا فعلا او قوة ليتضح صحة لا
ادري ويعلم انه ليس المراد ما يتبادر الى الذهن من العلم بالاحكام بالفعل ونقضنا قوله
بالاستدلال لعدم الحاجة اليه كما سيجيء انتهى وفيها ايضا قوله فالاصول ما يبتنى عليها شيء

هكذا

هكذا يظهر من كثير من الاصوليين وليس في القاموس ولا الجمهرة على ما نقل ولا في الصحاح
تصريح بذلك ولعله ذكر في غيرها او استنبط مما ذكر فيها **والفقه** في اللغة للعلم بالشيء
ولجودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب او سرعة الانتقال اليها يقال
فقه بالكسر اذا فهم وبالضم اذا صار فقيها واسم الفاعل منه الفقيه ومن الاول فاقه وعليه
قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وفي الاصطلاح **العلم بالاحكام** الباء صلة لمحذوف اي
المتعلق بالاحكام وهي النسب التامة التصديقية **الشرعية** صفة الاحكام **الفرعية** صفة
ايضا والمراد بها المتعلقة بكيفية العمل ويقابلها الاصلية والاعتقادية **عن ادلتها**
التفصيلية فعلا او قوة فبتقييد العلم بالاحكام خرج العلم بالذوات والصفات الاعتبارية
الحقيقية والافعال وبالشرعية خرج العلم بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف
والحسن والقبح عند القايلين بهما وتخرج الحسية ايضا كالعلم بان الشمس مشرقة و
التجربية كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفرا والوضعية الاصطلاحية كالحكم بان
الفاعل مرفوع وبالفرعية خرج العلم المتعلق بالاحكام الشرعية الاصولية ككون الامر
للوجوب والنهي للتحريم وكون الاجماع وخبر الواحد ونظايرهما من الكتاب والسنة
والاستصحاب حجة فانها اصلية وبالتفصيلية خرجت الاجمالية والقيد الاخير مر ش
في حاشية الحاجبي فانه ذكره في الحاشية عرفه العلامة في النهاية والتهذيب
والرازي في المحصول بانه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث
لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقيد المستدل لاخراج علم المقلد فانه لا يستدل على
الاعيان والقيد الاخير لاخراج العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا لانه ليس
فقها ولا يخفى ان في خروج علم المقلد نظرا وقد يتكلف له بالعين ولكن الظاهر
من جعل المستدل مبنيا للمفعول صفة للاحكام بجعله مبنيا للفاعل نعتا
للعالم المدلول عليه بالعلم واما على التعريف الذي اخترناه من ارادة الظن الناشي

عن الادلة فخروج علم المقلد والضروريات غير محتاج الي التكلف والتطويل انتهى
قوله ولا يخفى ان خروج علم المقلد نظرا وجه النظر عدم اشعار قيد المستدل بكون
المستدل هو العالم واعتبار تحيثه لا يقتضي خروج المقلد به لان علمه انما يحصل من
حيث استناده الي الفقيه الذي يقلده علي الاحكام قوله نعتا للعالم المدلول عليه
بالعلم فيصير معنى التعريف علي هذا ان الفقه علم العالم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل
علي اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة وهو تكلف وفي الحاشية قوله
الفقه العلم الخ يظهر من هذا التحليل تعريف المركب الاضافي بانه ما يبتني عليه
الفقه وقد جعله بعضهم ثلاثة انواع بعيد كعلم العربية وقريب وهو المباحث
الاصولية واقرب وهو الادلة التفصيلية والمراد هنا النوع القريب فتدبر انتهى
قوله يظهر من هذا التحليل اي تحليل اصول الفقه اذ عرف كل جزء علي حدة قوله
فتدبر وجه الامر بالتدبر ان الاقرب هو المتبادر وان الابتناء في الثلاثة حاصل
ولا قرينة في التخصيص بالقريب كذا في الحاشية ايضا وعلميتها اي علمية الاحكام
وفي الحاشية جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الفقه من باب الظن لابتنائه
علي ما هو ظني الدلالة كالكتاب والسنة وغيرهما فكيف يطلق عليه العلم فاجاب
بقوله وعلميتها عنها اي عن ادلتها مع ظنية الادلة كما سيبين ان شاء الله علي
التصويب اي علي القول بان كل مجتهد مصيب ظاهرة لزعم القائلين بالتصويب
ان الشارع جعل ظن المجتهد مناطا بالاحكام وعلة لها كما جعل الفاظ العقود مثلا
علامة عليها واسبابا لثبوتها ففي تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا بثبوت ما نيط به
فقد افضى به ظنه الي العلم بالاحكام انفسها وهذا الزعم مبناه علي ان الله تع لا
حكم له في الواقعة قبل الاجتهاد بل حكمه تعالى فيها تابع لظن المجتهد ومعلول له
فما ظنه كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقه وحق مقلده ولم ينسب هذا القول

الي

الي احد من محصلي اصول الامامية فهو مذهب لشرذمة من اهل الخلاف وبدونه
اي بدون التصويب خفية فلان الله تعالى علي القول بالتخطئة في كل واقعة حكما
معينا قبل الاجتهاد وليس ظن المجتهد مناطا للحكم ولا علة له فمن اصابه فهو
المصيب وغيره مخطئ فلا يحصل للمجتهد القطع بان مظنونه هو حكم الله تعالى وفي الحاشية
لان كل مجتهد ليس قاطعا بان الحكم في المسئلة الفلانية كذا بل ظانا والظن لا
يفيد العلم انتهى وعلي هذا يورد علي اخذ لفظ العلم في الحد ان اكثر الفقه خارج
عنه اذ العلم حقيقة في الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع واكثر الفقه
ليس كذلك اذ مدار مستنبطي الاحكام علي خبر الواحد والاستصحاب وظواهر
الايات والاجماع المنقول بخبر الواحد ونحو ذلك وهي ظنية والمستفاد من
الدليل الظني انما هو الظن بالمدلول فكيف يجعل العلم جنسا للظن مع المباينة
بينهما فالخفاء المذكور لا يرتفع الا ان يراد الظاهرية اي يراد بالاحكام الاحكام
الظاهرية وهي التي تظهر للمجتهد انها احكام الله تع سواء طابقت الواقع ام لا ويراد
بالعلم بها القطع بانها هي الظاهرة بالنظر الي الادلة او يكون معنى العلم بالاحكام
الظاهرية القطع بثبوتها بالنظر الي الادلة بمعنى ان كونها بحيث تدل الادلة علي
ثبوتها امر مقطوع به لا بمعنى ان ثبوتها في الواقع مقطوع به لكن حمل الاحكام
علي الظاهرية وحمل العلم علي المعنى المذكور تكلف وفي الحاشية ومعنى العلم بالحكم العلم
بانه هو الظاهر من هذا الدليل ولا يخفى ما فيه من التكلف او ظنها اي او يراد بالعلم
بالاحكام ظنها واطلاق العلم علي الظن مجاز شائع وفي الحاشية اي يراد بالعلم بالاحكام
ظنها لا القطع بها او القطع اي او يراد بالعلم بالاحكام القطع بتعين العمل والافتاء
بها اي بالاحكام لا القطع بانفسها وارادة ذلك صحة ظاهر التعريف ووجه القطع
المذكور وقوع تعين العمل بالاحكام وتعين الافتاء بها معا فانظر انه نتيجة مقدمتين

قطعيتين يحصلان عند المجتهد اذا غلب على ظنه احد الاحكام الخمسة بدليل شرعي
احدهما ان هذا الحكم مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهذه مقدمة وجدانية
فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان والثانية ان كل مظنون الثبوت
بالطريق الشرعي يجب على العمل والافتاء به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع
على وجوب العمل بالظن الحاصل من الطريق الشرعي وفايدة ضم تعين الافتاء
بالاحكام الى تعين العمل بها هو انه فايع النقض بعلم المقلد فانه يقطع ايضا
بتعين العمل بالاحكام عن مقدمتين قطعيتين احديهما هذا ما افتاني به المفتي
قطعا لانها وجدانية والاخرى وكل ما افتاني به المفتي يجب على العمل به قطعا
لانها اجماعية لكن لا يجوز له الافتاء بالاحكام اجماعا فان قيل نتيجة هذا القياس
المركب انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم معلوما و
النزاع انما هو فيه قلنا المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما
فان قيل ما يتعين العمل به ليس الا الواجب فيلزم انحصار الفقه فيه قلنا المراد
بتعين العمل بالاحكام تعين التعبد بها بان يعتقد وجوب الواجب ويفعله
وحرمة الحرام ويتركه وندب المندوب وكراهة المكروه مثلا وقد يقال على هذا الوجه
انه لا علاقة بين العلم بالاحكام وبين القطع بتعين العمل وفي الحاشية هذا
هو المشهور في تفسير قولهم ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وفيه من البعد
ما لا يخفى اذ الفقه ليس العلم بتعين العمل وربما قيل ان تلك العبارة من كلام
المصوبة اوردوها في كتبهم الاصولية والمخطئة اوردوها غافلين عن مؤداها
هذا البعد انتهى وبقي وجوه اخر لم يذكرها قدس سره وهي ان يراد بالعلم معنى شامل
للقطع والظن اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض او التهيؤ القريب
اذ البعيد حاصل لكل احد او يراد بالعلم حصول صورة الشيء في العقل اعم من ان يكون

علما يقينيا او ظنا او جهلا قيل ولكل واحد من هذه الوجوه مؤيد من محققي
الامامية رضوان الله عليهم واذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف قدس سره ذكر الراجح عنده
من الاجوبة الثلاثة المذكورة في المتن بقوله **وخير الثلاثة اوسطها** وهو تفسير
العلم بالظن وفي الحاشية وهو وان كان تجوزا الا انه تجوز مشهور في الشرع انتهى
وجه الشهرة ان الظن من اقرب المجازات الى حقيقة العلم وانه قد شاع استعمال العلم فيه
سيما في الاحكام الشرعية حتى ان في بعض الفتاوى المنسوبة الى المصنف قدس سره ان الظن هو
العلم الشرعي لكن في الحاشية لا يخفى انه ينبغي على هذا ان يغير التعريف الى قولنا عن اماراتها (بدل عن ادلتها)
التفصيلية لئلا يكون استعمال العلم في الظن خاليا عن القرينة انتهى فيقال الفقه العلم بالا[حكام]
الشرعية الفرعية عن اماراتها التفصيلية وفي الحاشية فالاحسن ان يراد بالعلم في الحد الظن
وبهذا يخرج علم جبرئيل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله بالاحكام الشرعية على مذهبنا كما ستعرفه انشاء الله
واما ما نذكره بعد هذا من خروج علم جبرئيل عليه السلام بحرف المجاوزة فهو على تقدير ان يراد
بالعلم في الحد القطع او الاعم منه ومن الظن وفيه تنبيه على انه لا يحتاج في علم جبرئيل عليه السلام
الى ضم قولنا بالاستدلال واشارة الى ان كلا من المجاوزة واخذ العلم بمعنى الظن صالح
بانفراده لاخراجه انتهى فعلى تقدير ان يراد بالعلم في الحد الظن يخرج علم المعصومين
صلوات الله عليهم بالاحكام الشرعية على مذهب الامامية اذ لا ظن في علومهم كما ستعرفه
في بحث الاجتهاد انشاء الله تعالى **والقطعيات** اي الفروع التي ادلتها قطعية كوجوب الصلوة
ونحوه على تقدير ارادة العلم بمعنى الظن **ليست فقها** فيه تنبيه على انه لا يصح ان يكون
العلم في الحد بمعنى القطع كذا في الحاشية هذا وقيل المناسب الفاء دون الواو لانه
متفرع على اختيار الاوسط وفي الحاشية فالمراد بالعلم بالاحكام ظنها فخرجت
القطعيات كوجوب الصلوة وتحريم الزنا وكون الصبح ركعتين سواء علمها المجتهد او المقلد
وليست خارجة بحرف المجاوزة لانها عن دليل البتة وهو الكتاب والسنة المتواترة مثلا

وكذا خرج علم جبريل وسائر المعصومين عليهم السلام لانها قطعيات انتهى فلا باس بخروجها
عن حد الفقه وفي الحاشية ايضا من صرح بان العلم بالاحكام القطعية ليس فقها ليست
الغزالي في المحصول والعلامة طاب ثراه **ومن ثم** اي ومن اجل ان القطعيات ليست فقها **لا**
اجتهاد فيها كما ينطق به حده اي حد الاجتهاد بانه استفراغ الوسع في تحصيل الظن
بحكم شرعي كذا في الحاشية فينبغي ان يراد بالعلم هنا الظن ليطابق حد الاجتهاد
وفائدة التعبير عن الظن بالعلم التنبيه على انه يؤل الى العلم بتعيين العمل والافتاء و
لما اختلف في ثبوت الكلام النفسي فاثبته الاشاعرة وارادوا بالاحكام الخطابات التي
هي الكلام النفسي وجعلوا الكلام اللفظي دليلا عليها وقالوا ان قوله تع اقيموا الصلوة
ونحوه ادلة على الخطابات النفسية التي هي الاحكام وعرفوا الحكم بانه حكم الله المتعلق
بافعال المكلفين كما سيجي انشاء الله تعالى ونفاه الامامية والعدلية وارادوا بالاحكام المسائل
والخطابات دلائلها اذ ليس عندهم الا الخطابات اللفظية فاشار قدس سره بقوله **ويراد**
اي يقصد **بالاحكام المسائل** اي قضايا يطلب في العلم اثباتها بالبرهان الذي يترجح به
احد الطرفين على الاخر من قطعي او ظني فالمسئلة مثل قولنا الذمي نجس والدليل عليه
قوله تع المشركون نجس وفي الحاشية وليس المراد بها الخطابات النفسية كما هو عند
الاشاعرة لان الخطابات عندنا ليست الا ادلة للاحكام فيتحد الدليل والمدلول واما
هم فحيث قالوا بالكلام النفسي جعلوه الحكم وجعلوا الخطاب اللفظي دليله انتهى قوله
فيتحد الدليل والمدلول يعني فعلى هذا يصير الفقه العلم بخطابات الله عن خطاباته
تع فانهم جعلوا الخطاب اللفظي دليله فعلى هذا الفقه عندهم هو العلم بخطاباته تع
النفسية عن خطاباته تع اللفظية لا يقال الحكم ينقسم الى الاحكام الخمسة والكلام
النفسي عند الاشاعرة امر واحد قايم بذات الله سبحانه وتعالى فكيف يصح تفسير
الحكم به على زعمهم لانا نقول مذهب الاشاعرة ان ذلك الامر الواحد في الازل

متنوع

متنوع بحسب تنوع غايته الحادثة فيما لا يزال فاذا صدر منه تعالى صفته امرا تعلق
تنوع ذلك الامر القايم بذاته بمعنى ذلك الخطاب **ولامها** اي لام الاحكام **جنسية**
تدل على بعض الاحكام **لا استغراقية** لتدل على كل الاحكام وهذا جواب عما
يقال ان الاحكام جمع محلى باللام فاما ان يحمل على الجنس المتناول للكل والبعض الذي
اقله ثلثة منها لا بعينها او على الاستغراق المتناول لكل فرد فرد فان كان المراد الاول
لم يطرد لصدق الحد بدون المحدود في المقلد اذا عرف بعض الاحكام الشرعية كذلك وان
كان المراد الثاني لم ينعكس لصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لم يحيطوا
علما بجميع الاحكام الشرعية لا يقال لا حصر في ما ذكرتم لاحتمال ان يكون للعهد وارادة
بعض معين كالنصف والثلث مثلا لانا نقول لا دليل هناك على عهد على انه
لو اريد ذلك كان ردا الى جهالة لانه انما يعلم البعض المعين لو علم الجمع والجواب
انا نختار الاول وهو جنسية لام التعريف التي في الاحكام ويطرد الحد [illegible]
قلنا بالتجزي كون علم المقلد ببعض الاحكام الشرعية الفرعية المستنبطة عن ادلتها التفصيلية
يسمى فقها وان صدق على علمه بما قلد فيه انه ناش عن التقليد فيكون مجتهدا مقلدا
ولا ضير فيه ودعوى العضدي الاجماع على ان المقلد المذكور ليس بفقيه ممنوع والجواب
عن ثاني الاحكام على تقدير اختيار استغراقية لامها ايضا هو ان المراد بالعلم بالجميع
التهيؤ القريب للاحاطة به وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ و
الشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه
يقال فلان يعلم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم
العلم التفصيلي بالحكم في وقت لا ينافي العلم بجميع الاحكام بمعنى التهيؤ لجميعها في ذلك الوقت
والمص قدس سره لما اختار جنسية اللام رد استغراقيتها لوجهين الاول **اذ التهيؤ**
القريب للاحاطة بالكل اي بكل الاحكام بحيث يقتدر على استنباط كل حكم

حكم عن دليله التفصيلي **متعذر** ان حمل الاستغراق على الحقيقي لا يمكن عادة للاحكم
من الناس **او متعسر** في كثير من المسائل ان حمل على العرفي لا يمكن الا لاحاد الناس
وما هذا سبيله يمتنع تكليف الله تع بسائر الناس على سبيل الكفاية او العين فلما كلف
الله تع بالفقه سائر الناس على ذلك السبيل علم انه العلم بجنس الاحكام وفي الحاشية ولي
هذا نظر العلامة طه في منتها الاصول حيث عرف الفقه بالعلم باكثر الاحكام الشرعية
الفرعية بالاستدلال وكلام الامدي في الاحكام حيث عرفه بالعلم بجملة غالبة من الاحكام
لكن لا يخفى ان تعين حد الاكثرية والاغلبية لا يخلو عن اشكال وبعضهم فسرها بما يحتاج
اليه في الغالب دون الفروع النادرة الوقوع وعرف المجتهد بالعالم بالاحكام الشرعية الفرعية
العامة البلوى سواء علمها بالفعل او بالقوة القريبة انتهى قوله لا يخلو عن اشكال وجه
الاشكال ان كلا من حد الاكثرية والاغلبية لا يتعين تعينا جليا والوجه الثاني ما
اشار اليه بقوله **والتردد** اي تردد الفقهاء **في البعض** اي بعض المسائل وفي الحاشية
اي تردد المجتهدين في كثير من المسائل انتهى قوله في كثير من المسائل يعني لا منافاة بان
يكون ذلك البعض المتردد فيه كثيرا **ثابت** لتعارض الادلة فلا يتمكنون من الترجيح فيحصل
لهم التردد وهذا يؤذن بعدم تحصيلهم ما يكفيهم في استعلام جميع الاحكام فانهم
لو حصلوه لاستعلموا به تلك الاحكام فالظاهر ان ترددهم فيها انما كان بعد استفراغهم
وسعهم في طلب ما يستعلم به وعجزهم عنه ح فلا يصح جعل اللام استغراقية والا لانتقض
الحد عكسا بخروج فقه هؤلاء الفقهاء عنه لا يقال يجوز كون ترددهم لحصول مانع
من الاجتهاد لا لعدم تحقق الاجتهاد المطلق فيهم وحصول المانع اما في الحال كوجود
مخلط للفكر واما مطلقا لتعارض الادلة لانا نقول ان بعض الاحكام قد لا يتيسر
معرفته لبعض الفقهاء مدة حياته فلا يكون تردده فيه للمانع مطلقا لا يجامع علمه
به لا بالفعل ولا بالقوة لان المراد بها ان يكون عنده ما يكفيه في استعلام الحكم بحيث

المانع من التردد ... لا يجامع

يقتدر به على استخراجه ما هو مناط افادته وليس الامر هنا كذلك **فيدخل علم المتجزي** في
حد الفقه على تقدير جنسية اللام ونفي استغراقيتها اذ لو كانت استغراقية لانتقض
حد الفقه عكسا بخروجه عنه مع انه فقيه وفي الحاشية بل لو قيل ان اكثر المجتهدين
متجزون والمجتهد في الكل نادر لم يكن بعيدا غاية ما في الباب ان التجزي مقول
بالتشكيك فبعض المجتهدين متجز في الف مسئلة مثلا وبعضهم في اقل وبعضهم في اكثر
ولعل من لم يجوز التجزي وعرف الفقه بالعلم باكثر الاحكام اراد بالمجتهد في الكل المجتهد
في كل الاكثر **وصح لا ادري** من الفقيه المسئول عن بعض الاحكام الشرعية الفرعية
على تقدير التجزي نقل ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين منها
لا ادري اما صحة لا ادري على تقدير عدم التجزي ايضا لان التهيؤ القريب بالاحاطة بالكل
لا يستلزم حصول العلم بالفعل وقد علمت ما فيه والمراد بالاحكام الشرعية هي التي
نقلها الشارع عن حكم الاصل او اقرها عليه وبها يخرج ما غايرها وفي الحاشية والحاجبي
بعد ما عرف الفقه بالعلم بالاحكام قال واورد ان كان المراد البعض لم يطرد لدخول
المقلد وان كان الجميع لم ينعكس لثبوت لا ادري واجيب بالبعض ويطرد لان المراد بالادلة
الامارات وبالجميع وينعكس لان المراد تهيؤه للجميع انتهى كلامه وانت اذا تاملته
ظهر لك ما اوردناه بكلامنا فلا تغفل انتهى قوله لم يطرد لدخول المقلد يعني اذا
استدل بالادلة القطعية الظاهرية كما في اقيموا الصلوة ولا تقربوا الزنا وليس فقها
اجماعا كذا في الحاشية قوله واجيب الخ في الحاشية ايضا تقرير الجواب ان المراد
بالادلة الامارات المفيدة للظن ومن عرف حكما بالاستنباط من اماراته فهو غير
مقلد فيه اذ الاصح تجزي الاجتهاد كما عليه الاكثر ويظهر من الحاجبي من تعريفه الاجتهاد
حيث عدل عن جمع الحكم الى افراده الميل اليه ولعل حمل كلام الحاجبي على هذا الوجه
اصوب من حمل العضدي وغيره من الشراح فما يقال انه لا يظهر من كلامه الميل الى التجزي

وعدمه لا تعويل عليه قوله لا نغفل وجه تحذيره قدس سره ما ذكره في الحاشية
ايضا بقوله لا يخفى انه اذا اريد بالفقه التهيؤ يصير معنى اصول الفقه بالمعنى الاضافي
ادلة التهيؤ وهو كما ترى واما على ما اخترناه من ابقاء الاصول على معناها اللغوي
اعني ما يبتني عليها الشيء فيصير المعنى ما يبتني عليها التهيؤ وهو معنى صحيح لا غبار عليه فلو جعل
الحاجبي الاصول على معناها اللغوي لسلم من محذورين اولهما هذا وثانيهما نقل
الاصول عن المعنى الاصلي الى معنى غير شامل لمباحثه اجمع كما مر انتهى وقد علم
ان المص قدس سره يختار الشق الاول من الايراد الذي في حاشية الحاجبي فعلم
التجزي داخل في التعريف من حيث انه مجتهد في البعض خارج عنه من حيث انه مقلد
في بعض اخر **اما علم المقلد** من حيث هو مقلد **وجبرئيل** اي وعلم جبرئيل عليه السلام **فيخرج**
بحرف المجاوزة وكذا علم النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام عندنا ويمكن خروج علومهم
بما اخترناه من ارادة الظن لانهم قاطعون بالاحكام لا ظانون كما سيرد عليك في
بحث الاجتهاد انشاء الله تعالى كذا في الحاشية وفي الحاشية ايضا التقييد بقوله عندنا
انما هو على تقدير ان يراد بعلمه صلى الله عليه وآله جميع علومه بالاحكام اذ لو اريد البعض
لم يحتج الى هذا القيد فان المخالفين يوافقونا في خروج علومه المستندة الى الوحي
عن هذا الحد وانما يدخلون ما يزعمون انها اجتهاديه انتهى وانما خرج العلم المذكور
بحرف المجاوزة لان لفظة عن في الحد متعلق بالعلم لا بالاحكام على معنى المنتزع عن الادلة
اذ لو كان كذلك لم يخرج به شيء واختل الحد طردا فتعلقه بالعلم متعين تغليبا
لاطراد الحد وفي الحاشية فان لفظة عن في الحد متعلق بالعلم والمراد ان العلم
بالاحكام ناش عن ادلتها التفصيلية والمتبادر من كون الشيء ناشيا عن شيء حصوله
عنه من غير واسطة انتهى والعلوم المذكورة ليست كذلك والادلة ان اريد بها الامارات
فخروج علم الله سبحانه وعلم المعصومين عليهم السلام واضح واما علم المقلد فلانه ناش

من دليل اجمالي قطعي لا من امارات تفصيلية وان اريد بها ما يعم القطعيات والظنيات
فعلم المقلد يخرج بقيد التفصيلية قطعا لكونه ناشيا من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل
وفي الحاشية لكن في اخراج علم المقلد يعتبر وصف الادلة بالتفصيلية لا في اخراج علم
جبرئيل انتهى لان علم النبي وجبرئيل والائمة عليهم السلام حصل له لهم بطريق الضرورة
فخروجه بحرف المجاوزة وما يكون حصوله بطريق الضرورة يكون مع الادلة
لا عنها لا يقال انه لا منافاة بين المعية هاهنا وان تخرج ذاتا لانا نقول انه وان
نشأ عن الادلة حيث انه من علم الغيب الذي لا ينفذ فيه ابتداء الا علم الله سبحانه
وتعالى لكن حصوله لهم عنها بواسطة هي الهام العلم الضروري بمعنى خطاب الله تع بل
بمعاني كل ما القي اليهم من خطابات الله تع مثلا علمهم بوجوب صلوة الظهر من قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الذي هو دليله يحصل لهم بخلق العلم الضروري به من غير نظر
وقد علم ان المتبادر من كون العلم بالاحكام ناشيا عن ادلتها كون حصوله عنها من
دون واسطة فعلم الله سبحانه وتع خروجه بحرف المجاوزة واضح فانه ليس ناشيا عن
الادلة فضلا عن كون حصوله عنها بواسطة او بدونها فانه سبحانه وتع عالم
بالاحكام والادلة معا غير مستفيد احدهما عن الاخر قطعا فان قلت الادلة علل الاحكام
الثابتة بها فان الاحكام انشائيات والانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود
وحيث كان علمه تعالى بالاشياء على ما هي عليه في انفسها وجب استناد علم الله تعالى
بالاحكام الى الادلة قلت اولا هذا انما يتاتى على مذهب الاشاعرة القائلين
بالكلام النفسي حيث جعلوا خطاب الله تعالى اللفظي دليلا على خطابه النفسي وليسنا
قائلين بمقالهم وثانيا العلم بالمعلول لا يجب ان يستفاد من العلة هذا وقد علمت
ان خروج العلوم المذكورة بحرف المجاوزة انما هو على تقدير ان يراد بالعلم في الحد
العلم القطعي او الاعم منه ومن الظن واما على ما اختاره قدس سره من ارادة الظن

فانها خارجة بلفظ العلم كما تقدم **ولا حاجة الى ضم** قولنا **بالاستدلال بعد**
اي بعد حرف المجاوزة لخروج علم المقلد وجبرئيل **كما للحاجبي** اي كما فعله الحاجبي حيث
ضم بالاستدلال اي التعريف بعد حرف المجاوزة لكون الحد تاماً بدونه غير محتاج
اليه في الاخراج كما علم سابقاً لا يقال كما في ذكر حرف المجاوزة احتياطاً لخروج علم الله سبحانه
وتعالى وعلم المعصومين عليهم السلام فكذلك بالاستدلال لخروج علمنا بالقطعيات وعلم من
خاطبهم المعصومون بالاحكام شفاهاً بالاحكام لان هذين العلمين وان خرجا على تقدير ارادة الظن
من العلم والامارة من الادلة لكنهما لا يخرجان على تقدير ارادة غيرهما الا انا نقول قد
علم ان المتبادر من كون العلم بالاحكام ناشياً عن ادلتها كون حصوله عنها من حيث
كونها ادلة وملاحظة هذه الحيثية يقتضي كسبية العلم الناشي عن الادلة وعلمنا
بالقطعيات وعلم المخاطبين يحصل لنا من ادلتها القطعية ولهم عن الادلة التي هي اقوال
المعصومين عليهم السلام بلا كسب وفي الحاشية يجوز ان يراد بهذا القيد البيان دون
الاحتراز او يراد به التصريح بما علم التزاماً او لدفع توهم فافهم انتهى قوله فافهم اشارة
الى ما فيه من التكلف فجواب العضدي عن استدراك التقييد بالاستدلال بالوجه
المذكور غير خال عن التكلف **ويراد بالادله** اي التفصيلية المأخوذة في التعريف
الادلة **الاربعة المعروفة** وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وفي الحاشية
اي الادلة التفصيلية فان قلت ذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه اذا اريد بالادلة
هذه الاربعة قلت ذكر التفصيلية لئلا تحمل الادلة على ما يعم التفصيلية والاجمالية فيدخل
في الحد علم المقلد اذا استدل بدليله الاجمالي المشهور **اما القياس فليس**
كذلك لانه ليس **من مذهبنا** معاشر الامامية الا طريق الاولوية ومنصوص العلة عند البعض
ان جعلا منه **وستسمع ابطاله** ان شاء الله تعالى في تذنيب معقود لابطاله عقيب
الادلة الشرعية وبما ذكرنا يبدو في وضوح الحاشية المتقدمة ما ابينه بعض الفضلاء بقوله

فان قلت اذا اريد بالادلة هذه الاربعة فذكر التفصيلية في الحد غير محتاج اليه قلت
ذكرها فيه لئلا تحمل الادلة على ما يعمها والاجمالية فيدخل في الحد علم المقلد اذا استدل
بدليله الاجمالي المشهور فان قلت ربما استند مسائل كثيرة الى دليل واحد كما
نقله بعض المحققين وهذا ينافي تفصيلية الادلة اذ هي عبارة عن كون كل مسئلة
مسئلة بدليل دليل قلت ذلك الاستناد بجهات متعددة فذلك الدليل بكل اعتبار
دليل واما العمومات فانها وان اتحدت جهة دلالتها على جزئياتها الا ان مفهوم كل
عام مسئلة واحدة تندرج تحتها احكام جزئية هذا وينبغي ان تعلم ان المركب كما
يكون له اجزاء مادية فكذا يكون له جزء صوري وقد عرفت الاجزاء المادية وهي الاصول
والفقه فينبغي ان تعلم الجزء الثالث الصوري لاصول الفقه وهو الاضافة التي تفيد
اختصاص المضاف بالمضاف اليه سواء كان باعتبار معناه المطابقي كدار زيد
وعلم زيد او باعتبار معناه التضمني كما في المشتقات وما في حكمها نحو مكتوب زيد
فاذا اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه من حيث يبتني عليه الفقه ولم يتعرض قدس سره
للجزء الصوري في المتن لانه ليس من خصوصيات هذا المركب بل هو من مقولات المركب
الاضافي مطلقاً وفي الحاشية اضافة اسم المعنى الى المفرد قد تفيد اختصاص المضاف
بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف كما تقول مكتوب زيد انتهى وتوضيحه
ان الاصول المضافة الى المفرد اعني الفقه اسم معنى وهو ما دل على شيء باعتبار معنى
الاصل بمعنى الدليل او المبتني عليه او المستند اليه واضافة اسم المعنى تفيد اختصاصه
بالمضاف اليه باعتبار الصفة الداخلة في مفهومه فاذا قيل مكتوب زيد لم يكن المكتوب
مختصاً بزيد الا في كونه مكتوباً له لا في كونه محسوساً ولا منظوراً اليه ولا غير
ذلك مما تظهر مشاركة غيره له فيه ونحن نقول اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاص
الاصول بالفقه في كونها اصولاً له واما اضافة اسم العين فتفيد الاختصاص من

غير قيد بصفة داخلة في مسمى المضاف **فصلٌ** لما فرغ من التعريف الاضافي اراد
ذكر التعريف العلمي فقال **وحدّه** اي حد اصول الفقه **علماً** اي حال كونه علماً وفي
الحاشية اي حد المفهوم من اصول الفقه حال كونه علماً اي حال كون هذا اللفظ علماً لا
حال كونه مركباً اضافياً ففي الكلام نوع استخدام انتهى الاستخدام هو ان يكون لفظ
له معنيان فيراد به احدهما وبضميره المعنى الآخر فاصول الفقه له معنيان احدهما
التركيب الاضافي وثانيهما المفهوم فاريد بلفظه الاول وبضميره هنا الثاني **العلم**
اي التصديق او الملكة **بالقواعد** اي القضايا الكلية المشتملة بالقوة على احكام
جزئيات موضوعها بحيث يتعرف منها بالفعل احكام الجزئيات وتحقيق ذلك ان القاعدة
اسم لقضية تعددت جزئيات موضوعها وحكم فيها على جميع جزئياته ولها فروع وهي
الاحكام الواردة على خصوصيات تلك الجزئيات كقولك زيد في قال زيد مرفوع وعمرو في
ضرب عمرو مرفوع الى غير ذلك وهذه الفروع مندرجة تحت تلك القضية الكلية المشتملة
عليها بالقوة القريبة من الفعل والقاعدة والقانون والاصل والضابطة اسماء
لهذه القضية الكلية بالقياس الى تلك الفروع المندرجة فيها واستخراجها منها الى الفعل
يسمى تفريعاً وذلك بان يجعل موضوعها اعني الفاعل على زيد مثلاً فيحصل قضية
فتجعل صغرى وتلك القضية كبرى هكذا زيد فاعل وكل فاعل مرفوع فينتج
زيد مرفوع فقد خرج بهذا العمل هذا النوع من القياس من القوة الى
الفعل وقس على ذلك وفي الحاشية هذه القواعد هي اصول الفقه بالمعنى الاسمي
على ما اخترناه من ان المراد بالاصول ما يبتنى عليه الشيء فالفرق بين المعنى العلمي
والاضافي ليس بمجرد التركيب والافراد بل بينهما فرق آخر هو ان المعنى الاضافي نفس
المعلومات والعلمي هو العلم بها فلك ان تقرأ لفظة علماً بفتح اللام واسكانها انتهى
قوله فلك ان تقرأ الخ يعني من حيث ان المعنى العلمي هو العلم بها فلك ايضاً ان تقرأ لفظة

بالمعلومات

تعريف الاستخدام

٢٦

معنى القاعدة

بيان الفرق بين المعنى العلمي والمعنى الاضافي

٢٧

بالمعلومات لا نفسها كالاضافي جاز لك فتح اللام على انه علماً واسكانها على انه علماً بالمعلومات
الممهدة اي المثبتة ليبتنى عليها الاستنباط وفيه تنبيه على ان العلم بالقواعد غير مقصود
بالذات بل لكونه وسيلة الى الاستنباط كما اشار اليه بقوله **لاستنباط الاحكام** اي استخراجها
واخذها مما هو مناط افادتها وفي الحاشية سواء حصل الاستنباط ام لا **الشرعية الفرعية**
من ادلتها التفصيلية والحاصل ان الاصول علم بقواعد واصول يتوصل بها توصلاً قريباً
الى استنباط الاحكام الجزئية الفقهية من ادلتها التفصيلية فان استدل على مسائل الفقه
بالشكل الاول كانت تلك القواعد كبراه ومقدمة سهلة الحصول صغراه كقولنا الحج واجب
لانه مامور الشارع وكل ما هو كذلك فهو واجب وان استدل عليها بطريق الاستثنائي
كانت تلك القواعد هي الملازمة الكلية وضم اليها مقدمة استثنائية كقولنا كل
ما كان الحج حجاً او غيره مامور الشارع فهو واجب لكنه مامور الشارع فهو واجب
فهذا حكم فرعي وهو قولنا الحج واجب ودليله التفصيلي هو قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت وصغرى سهلة الحصول وهي قولنا الحج مامور الشارع المفهوم من
الدليل التفصيلي بسهولة وكبرى وهي قولنا كل ما هو مامور الشارع فهو واجب
ينتج الحكم المطلوب الفرعي والملازمة الكلية في الاستثنائية بمنزلة الكبرى المذكورة
في الاقتراني والاستثنائية بمنزلة الصغرى السهلة الحصول فالقاعدة الاصولية
هي الكبرى وما هو بمنزلتها وهي الملازمة الكلية فهي مما يتوصل به الى استنباط
الحكم الشرعي الفرعي من دليله التفصيلي هذا وينبغي ان تعلم بان الكيفيتين داخلتين
في التعريف اذ الاستنباط يتوقف عليهما لتوقفه على القواعد فان قولنا كل
ما هو مامور الشارع واجب وكل ما هو منهيه حرام لا بد من تقييدهما بقولنا
بان لم يرد نهي لم يثبت نسخه ولا معارضه ولا رجحان نص عليه وبالجملة القواعد المتعلقة
بالاجتهاد وبما يقابله اعني التقليد وما استند اليها كالافتاء والاستفتاء

والمتعلقة بالترجيح او بما يتوقف عليه من التعارض او بما يعادله من الوقف والتخيير
اجزاء من الفن تخرج بالعلم غيره وبالقواعد العلم بالجزئيات والعلم ببعض تلك
القواعد ان جعلت لام الاستغراقية كذا اوضح هذا المبحث **والصفة** يعني الممهدة
مشعرة بالاختصاص اي اختصاص موصوفها والقواعد بها فمعنى العلم
بالقواعد الممهدة للاستنباط العلم بالقواعد المختصة بكونها ممهدة للاستنباط
وفي الحاشية اي الممهدة للاستنباط المذكور لا التي ثبتت ممهدة لذلك **فيلزم**
الطرد من دخول العربية والمنطق في التعريف لانهما لم يمهدا للاستنباط وغيره
او يخصا غيره تخرج بقيد الممهدة العلم بالقواعد المقصودة بالذات كالعربية
والمنطق ان قصدتا لذاتيهما وعلى تقدير اخذ قيد الحيثية في الممهدة علم [illegible]
ونحو علم المعصومين عليهم السلام وعلم المقلد داخل في الحد المذكور وكذا
ضعيف في دخوله والممنوع ادخاله في حد الفقه وبتقييد الممهدة باستنباط
الاحكام خرج القواعد الممهدة لغرض يعم الاستنباط وغيره او يخص غيره كالعربية
والمنطق ان قصد الغرض كذلك وكالقواعد الممهدة لحفظ الاحكام وهدمها
كقواعد الخلاف والممهدة لاستنباط الصنايع او الذوات وفوائد القيدين
الاخيرين قد علمت مما تقدم وفي الحاشية قال الحاجبي واما حده لقبا فالعلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية انتهى وقيل عليه ان تحديده ليس من جهة كون اسمه مشعرا بالمدح
بل غرض المحدد افادة تصوره لا غير وايضا فالمنطق داخل في هذا الحد اذ كما
يتوصل به الى استنباط غير الاحكام الشرعية يتوصل اليها ايضا وقد يجاب عنهما
بنوع من العناية انتهى قوله لقبا يعني العلم اما ان لا يشعر بمدح ولا ذم كزيد
او يشعر باحدهما وهو اللقب فاصول الفقه لقب لهذا العلم يشعر بابتناء الفقه

في الدين عليه فيكون لقب مدح وقد عرفت ما قيل عليه قوله وقد يجاب عنهما بنوع
من العناية في الحاشية اما عن الاول فلان الحد نفسه يشعر بالمدح وان لم يكن
غرضا للمحدد وعن الثاني فلان المتبادر من التوصل القريب لا البعيد سمع منه انتهى
قوله فلان الحد نفسه يشعر بالمدح وان لم يكن غرضا للمحدد يعني ان الحاجبي يعترف
ان تحديده من جهة كون اسمه مشعرا بمدحه ليس غرضا اصليا للمحدد لكنه لما رأى ان
ما هو الواقع من اشعار اصول الفقه علما بمعناه التركيبي وهو ابتناء الدين عليه
هو صفة مدح وقد نبه علماء البيان على مثله قوله وعن الثاني فلان المتبادر من
التوصل القريب لا البعيد لان وصف القواعد يشعر بزيادة اختصاص لها بالاحكام
المخصوصة وح فيراد بالتوصل القريب لا البعيد فالمنطق والعربية من الاسباب
البعيدة لكن يبقى النقض ببعض مسائل العربية اذ قد يكون سببا قريبا لاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية وليست ممهدة له فلهذا كان دفعه بالعناية **ومباديه**
اي مبادي علم الاصول **من المنطق** اي بعض المنطق **والكلام** اي
بعض الكلام **والعربية** اي بعض العربية لان كل مسائل العلوم الثلاثة ليست
مبادي لهذا العلم بل من كل واحد بعضه ولهذا اورد من التبعيضية **والاحكام**
كلها وهي الخمسة فتقرا بالرفع عطفا على البعض المستفاد من حرف التبعيض وفي
الحاشية اورد من التبعيضية لان كل مسائل العلوم الثلاثة ليست بمبادي
لهذا العلم بل من كل واحد بعضه اما الاحكام فالمراد الخمسة كلها فينبغي
ان تقرا بالرفع عطفا على البعض المستفاد من حرف التبعيض على قياس ما
قالوه في قوله تع ومن الناس من يقول امنا فتدبر انتهى قوله على قياس ما قالوه
الخ يعني قالوا ان المبتدا هو البعض المستفاد من حرف التبعيض على تقدير بعض
الناس قالوا ولو جعل خبرا للموصول لجعله وهو من يقول لعري عن الفائدة

وصار التقدير الذي يقول من الناس بقوله فقد تم وجه التقدير انا اذا حملنا الكلام
على التعجب صح ان يكون الموصول مبتدا فيكون التقدير ومن الناس ناس فتكون
من موصوفة لا موصولة فلا يكون على قياس ما قالوه ووجه استمداده هذا العلم من
المنطق لكونه آلة لاكتساب التصورات والتصديقات وفي الحاشية المستفاد من
كلام الحاجبي انه جعل المنطق من المبادي الكلامية كما فهمه الشارح العضدي
مع ان نسبته الى الاصول والكلام واحدة وقد يوجه بان الكلام لما كان رئيس
العلوم الشرعية وكان محتاجا الى المنطق نسب اليه تفخيما لشانه وهو كما ترى لان
المنطق آلة لجميع العلوم فلا وجه لجعله من المبادي الكلامية ولذلك عدل عنه
قدس سره واستمداده من الكلام فلتوقف الادلة الكلية الاجمالية لكون الكتاب
والسنة والاجماع حجة على معرفة الباري ليمكن اسناد خطاب التكليف اليه ق
يعلم لزومه ويتوقف على ادلة حدوث العالم وايضا يتوقف على صدق المبلغ
وهو يتوقف على دلالة المعجزة عليه ودلالتها تتوقف على امتناع تاثير غير
القدرة القديمة فيها وعلى اثبات العلم والقدرة والارادة له تعالى وفي الحاشية تتوقف
العلم بالاحكام على معرفة الله سبحانه ومعرفة صفاته التي لا يتوقف اثبات
النبوة الا عليها كالقدرة والعلم وما يصح عليه ويمتنع وعلى معرفة المبلغ وصدقه
وانما يستفاد ذلك من علم الكلام انتهى قيل وانما لم يورده قدس سره في المقدمة
كما اورد طرفا من المنطق والعربية فيها مع ان توقف هذا العلم عليها آكد من
توقفه عليهما لانه لعظم شانه ورفعة مكانه اجل من ان يجعل مقدمة لعلم
آخر مع كثرة ابوابه وتشعب فصوله ودقة مباحثه واحتياجه الى الافكار الصائبة
والانظار الثاقبة التي لا تتيسر الا لواحد فواحد بعد توفيق من الله تعالى واستمداده
من العربية فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة

[illegible]

اللغة

اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير
ذلك وفي الحاشية المراد بها علم المعاني والبيان والنحو والتصريف ووجه توقف هذا
العلم على العربية فلان الادلة الكتاب والسنة وهما عربيان فتتوقف دلالتهما على
اللغة وانواع دلالتهما من حقيقة ومجاز وعام وخاص ومفرد ومشترك وغير
ذلك ووجه توقفه على النحو لان المعاني تختلف باختلاف الحركات الاعرابية و
على التصريف لاختلاف المعاني باختلاف المباني انتهى واستمداده من الاحكام
فباعتبار تصورها وذلك لان مقصود الاصولي اثباتها ونفيها في الاصول من حيث
انها مدلولة للادلة السمعية ومستفادة منها فاذا قلنا الامر للوجوب كان
معناه انه دال عليه ومفيد له فقد وقع جزءا من المحمول وتصور موضوعات
المسائل ومحمولاتها وما يقع فيها من المبادي لان اثبات المسائل يتوقف عليه
وليس استمداد الاصول من الاحكام باعتبار التصديق لا اثباتها او نفيها من حيث
استفادتها عن ادلتها فان ذلك مسائله لا مباديه والحاصل ان معرفة الاحكام
مبادي تصورية لهذا العلم فان الناظر فيه انما ينظر فيها فلا بد من تصورها اذ
قصد ما لا يتصور محال وليس اثباتها من مباديه للزوم الدور لان اثباتها موقوف
على العلم بمباديه فلو كان العلم بها من جملة مباديه لزم توقف العلم بها وهو باطل
ومرتبته اي مرتبة علم الاصول **بعد الثلاثة** اي بعد تحصيل العلوم الثلاثة
الاول وهي المنطق والكلام والعربية لتوقفه عليها ولا يجب معرفة جميع مباحث
كل علم منها بل ما يتوقف عليه ثبوته منها ولا يجب ايضا تاخر جميع هذا العلم
عن العلوم الثلاثة بل ما يتوقف منه عليها يجب تاخره عنها وما لا فلا والحاصل
ان من حق كل علم ان يبين فيه مرتبته ليتقدم على ما يجب تقدمه عليه ويتأخر
عما يجب تاخره عنه ومن حق الباحث الخائض في علم الاصول ان لا يخوض فيه

الاول جمع الاولى تانيث الاول

الباحث

الا بعد تحصيل جميع كل علم من العلوم الثلاثة او تحصيل جملة صالحة من كل
علم منها زائدة على ما يتوقف عليه هذا العلم من مسائلها ليكون ازيد في البصيرة
وليس المراد ان مرتبته بعد ما يتوقف عليه ~~هذا العلم~~ عليه من مسائلها كذا قيل و
انما قال بعض العلوم الثلاثة لان المبادي الاحكامية ليست علما برأسها **وموضوعه**
اي موضوع علم الاصول الباحث عن الاعراض الذاتية **دلائل الفقه** وهي
الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل لان هذا العلم يبحث فيه عن اعراضها
الذاتية لكن **من حيث الاستنباط** اي من حيث انها يستنبط منها الاحكام
الشرعية الفرعية والتقييد بالحيثية لتخرج دلائل الفقه لا من تلك الحيثية
اذ لا يبحث فيه عن احوال الآيات الكريمة الدالة على الاحكام الشرعية الفرعية
من حيث فصاحتها وتراكيبها ونحو ذلك وقيل موضوعه الادلة مع الاجتهاد
والترجيح وقيل موضوعه الادلة السمعية والاحكام اذ قد يبحث فيه عن
اعراض الحكم ايضا مثل ان الوجوب موسع او مضيق وعلى الاعيان او على الكفاية
الى غير ذلك هذا وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن لواحقه الذاتية سواء — المراد بموضوع كل علم
كان امرا واحدا كالعدد في الحساب او متعددا كالتصورات والتصديقات
لعلم المنطق والمراد بلواحقه الذاتية الامور الخارجة عنه المحمولة عليه التي
تلحقه لذاته او لجزئه او لعارض يساوي ذاته كالتعجب والحركة بالارادة و
الضحك للانسان وفي الحاشية موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
التي تلحقه لذاته او لجزئه او لعارض لازم لاحدهما ولما كان هذا العلم باحثا عن
الطرق الموصلة الى العلم بالفقه كان موضوعه طرق الفقه وكيفية استنباطها
عن ادلتها ككون الامر للوجوب والنهي للتحريم ودلالة العموم على جميع الافراد
وتخصص العام بالادلة المقتضية له وامثال ذلك **وثمرته** اي ثمرة علم

الاصول شيئان احدهما **الفوز بالسعادة الدينية** لكونه مقدمة الواجب فان
قلنا بوجوبها كان واجبا وثمرته هي الفوز وان قلنا بعدم وجوبها فحصول الفوز
بفعلها لاجل التوصل الى الواجب **وثانيهما الترقي عن حضيض التقليد الى ذروة** — بضم الذال المعجمة اعلى الشيء
الاجتهاد وفيه استعارة تمثيلية لانه شبه الهيئة المنتزعة عن الترقي من مرتبة
التقليد الى مرتبة الاجتهاد بالهيئة المنتزعة عن من صعد من قرار الارض عند
منقطع الجبل الى اعلاه وشرط حصول الثمرة المذكورة **اذا استعمل في ما وضع لاجله**
وهو استنباط الفروع من الاصول وقيد الترقي بالاستعمال لان معرفة علم الاصول
من دون استعماله لا ترفع عن حضيض التقليد **ووجوبه** اي وجوب علم اصول
الفقه **كفائي** وهو مختار المصنف قدس سره والعلامة طه وقيل بعينية وجوبه
نقله بعض شراح المنهاج ونقل عن فقهائنا الحلبيين القول بوجوب الاجتهاد
على العوام ومعلوم توقفه على الاصول فانهم قالوا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب
المطلق مطلقا فيلزمهم القول بوجوب علم الاصول على الاعيان وفي قوله قدس سره
ووجوبه كفائي اشعار بانه لا نزاع في وجوب علم الاصول انما النزاع في ان
وجوبه كفائي او عيني كما ينبئ عنه قوله **والقائل بالعينية شاذ** اي القائل بعينية
علم الاصول هو القائل في وجوب الاجتهاد على الاعيان وهو شاذ والحجة على ما
اختاره قدس سره مركبة من جزئين الاحتجاج على اصل الوجوب وعلى انه كفائي
فالحجة على الاول ان هذا العلم يتوقف عليه الاجتهاد الواجب وما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب وعلى الثاني ان الجهة المقتضية لوجوب هذا العلم انما هي توقف
الاجتهاد الواجب كفاية عليه وهذه الجهة غاية ما تقتضي وجوبه كفاية لوجوب
الاجتهاد والحجة على القول بعينية الوجوب مركبة ايضا من جزئين الاحتجاج
على اصل الوجوب وعلى انه عيني فالحجة على الاول ما مر وعلى الثاني ان

الاجتهاد المتوقف على علم الاصول واجب على الاعيان فيجب علم الاصول كذلك لان
ما يتوقف عليه الواجب العيني واجب عيني واجيب بالمنع من وجوب الاجتهاد
على الاعيان كيف **ولزوم الحرج ح ظاهر** لتوقف الاجتهاد على تحصيل ادوات
واسباب يستغرق تحصيلها العمر او شطرا عظيما منه فلو اشتغل كل احد بتحصيلها
لاختل نظام العالم لتعطل اكثر الحرف والصناعات التي لا يتم نظام العالم الا بها
فلزوم الحرج ظاهر على تقدير عينية وجوب علم الاصول لان عينية وجوبه انما
تنشأ من عينية وجوب الاجتهاد ولزوم الحرج على تقدير عينيته ظاهر
واستدل العلامة طه على الوجوب الكفائي **بتوقف الاجتهاد الواجب
كفاية عليه** وكلما يتوقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه فوجوبه كفائي وفي
الحاشية وعبارته قدس سره في تب هكذا ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف
العلم بالاحكام الواجبة كذلك عليه انتهى وفيها ايضا نقل القول بالعينية عن بعض
شراح المنهاج ونقل شيخنا الشهيد في الذكرى عن فقهاء الحلبيين القول بوجوب
الاجتهاد على العوام معلوم توقفه على الاصول وكلام العلامة ليس مع هؤلاء
والا لكان مصادرة فتدبر انتهى المصادرة جعل الدليل عين المدعي لانه قال
في التهذيب معرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام الواجبة
كذلك عليه وهذا على راي هؤلاء عين الدعوى لانهم يقولون بوجوب العلم
بالاحكام عينا فلو كان كلامه معهم لكان مصادرة **ويقدح في كلية كبراه** وهي قولنا
وكلما يتوقف الاجتهاد الواجب كفاية عليه فوجوبه كفائي **المعارف الخمس**
وهي التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد وفي الحاشية لتوقف الاجتهاد
عليها مع ان وجوبها عيني فان قلت مراد العلامة ان كلما يتوقف عليه الواجب الكفائي
عليه لا مطلقا والمعارف الخمس كذلك قلت فيصير المدعي ان وجوب علم الاصول

معنى المصادرة

[marginal note, partly illegible] ... المدعي ...

[marginal note, partly illegible] ... الواجب الكفائي ...

كفائي من حيث توقف الاجتهاد الكفائي عليه ولا نزاع لاحد في هذا و
الاصوب ان يقال ليس غرض العلامة ابطال كلام الخصم بل بيان حقيقة
الحال لئلا يتوهم انه غير واجب اصلا وسوق كلامه طه في تب يشعر بهذا
لكن ظاهر كلامه في تب يأباه لما تقرر من رجوع كل من الاثبات والنفي الى
القيد فتدبر انتهى قوله ولا نزاع لاحد في هذا قد يقال ان ما نفي وجوب ما
يتوقف عليه الواجب توقفا عاديا او عقليا يمنعون وجوب علم الاصول اذ لا
جهة تقتضي وجوبه سواء توقف الاجتهاد الواجب توقفا عاديا او عقليا قوله
فتدبر وجه التدبر ان كلام العلامة طه في تب يأبى ان يكون غرضه بيان
حقيقة الحال بل ابطال كلام الخصم لما تقرر في علم المعاني من رجوع كل
من الاثبات والنفي الى القيد كما في قوله قد اصبحت ام الخيار تدعي على
ذنبا كله لم اصنع فان التاكيد قيد للذنب والنفي راجع اليه فقول العلامة
ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم فقوله على الكفاية قيد وقوله لتوقف
العلم ايجاب راجع اليه فيصير معناه ومعرفته واجبة من حيث انه واجب
كفائي هذا وقد يقال ان وجوب علم الاصول ليس كوجوب المعرفة لله تعالى
وصفاته وافعاله فانه لا اعتباري وهذا الوجوب باعتبار وجوب شيء اخر
لانه لا معنى مثله ويزول القدح المذكور بما اشار اليه بقوله **اللهم الا ان
يضمر في الاوسط** قولنا **وتحصيله له** اي تحصيله لاجل تحصيل الواجب
الكفائي فقط بان يقال علم الاصول يتوقف عليه الواجب الكفائي وتحصيله لاجله
فقط وكلما يتوقف عليه الواجب الكفائي ويكون تحصيله لاجله فقط فهو
واجب كفائي كذا في الحاشية لكن اذا اضمر في الاوسط ما قلناه **فيلغو
الباقي** وهو قولنا ما يتوقف عليه الواجب الكفائي وفي الحاشية اذ يكفي ان يقال

علم الاصول تحصيله لاجل تحصيل الواجب الكفائي وكلما تحصيله لاجل ذلك
فهو واجب كفائي فلا حاجة الي ضم قولنا يتوقف عليه الواجب الكفائي الي
الاوسط انتهي قد يقال لغوا في الاوسط علي تقدير اضمار قولنا وتحصيله
له فيه ممنوع لمنع كلية كبري الشكل التي اقتصر في اوسطه علي هذا المختصر فانما تحصيله
لاجل الاجتهاد اعم مما يتوقف الاجتهاد عليه واذا كان اعم لم يثبت وجوبه بل وجوب
ما يتوقف الاجتهاد عليه فقط **فصل** لما فرغ من تحديد علم الاصول وبيان ثمرته
ورتبته وموضوعه ووجوبه شرع في مباديه المنطقية الا انه لما اخذ العلم
والدليل في تعريف الفقه ولم يفسرهما عقد هذا الفصل وعرفهما فيه ليكون تتمة
للسابق وتوطية للاحق فقال **الدليل** يقال لغة للمرشد وهو لمعنيين الناصب
لما يرشد به والذاكر له ويقال لما به الارشاد كما نقل عن الآمدي في الاحكام
انه قال اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل
هو الذاكر له وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد انتهي وقال الحاجبي الدليل
لغة المرشد والمرشد الناصب والذاكر وما به الارشاد فان جعل ما به الارشاد
عطفا على المرشد كان كالآمدي والا جعلت الثلاثة تفسيرا للمرشد فان ما
به الارشاد يقال له المرشد مجازا فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه
الذي نصب العالم دليلا عليه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون
العالم دليلا علي الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد ويقال الدليل
اصطلاحا **عندنا** معشر الاصوليين بقرينة ما ياتي من قوله وعند غيرنا **ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه** اي في صفاته واحواله كذا في الحاشية والمراد بالصحيح المشتمل
على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به **الي مطلوب خبري**
اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه اتفاقا وما

ذكره

ذكره قدس سره يتناول الامارة اي الظني منه وربما قيل الي العلم بمطلوب خبري فلا
يتناولها وفي الحاشية لم يقل الي العلم بمطلوب خبري لتدخل الدلائل الشرعية باجمعها
اذ اكثرها امارات انتهي فعلى هذا يقال مفهوم قوله الدليل عندنا يفيد العموم اي
عند كل الاصوليين وقد ظهر ان عند بعضهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الي العلم بمطلوب
خبري **و** قيد **الامكان لادراج المغفول** اي الدليل المغفول عنه ولم
يخطر بالاحد الاستدلال به فانه لا يخرج عن كونه دليلا لعدم وقوع النظر فيه
اصلا ولادراج الدليل المرتب بعد دليل فانه يمكن التوصل المذكور به في الجملة وان
امتنع لعارض هو حصول العلم من الدليل السابق فلا يحصل منه والا لزم تحصيل
الحاصل وفي الحاشية اي لادراج الدليل الذي غفل عنه فانه دليل وان لم يخطر
ببالنا **و** القيد **الخبري لاخراج الحد** فانه غير موصل الي مطلوب خبري وفي
الحاشية فلو اطلقنا المطلوب لشمل التعريف القول الشارح والحجة معا واذا قيدناه
بالخبري اي التصديقي اختص بالحجة كما انه لو قيدناه بالتصوري لاختص بالقول
الشارح **وعند غيرنا** وهم المنطقيون **قولان** اي قضيتان **فصاعدا** انما
قال فصاعدا ليتناول القياس المركب المسمى بموصول النتايج كذا في الحاشية
والمراد بموصول النتايج ما يتوصل الي المطلوب بعدة نتايج نحو كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم فينتج كل انسان جسم ثم كل انسان جسم وكل جسم مركب فينتج كل
انسان مركب ثم كل انسان مركب وكل مركب يحتاج الي اجزائه فينتج كل انسان يحتاج
الي اجزائه ثم كل انسان يحتاج الي اجزائه وكلما يحتاج الي اجزائه حادث
فينتج الانسان حادث وهو المطلوب وقد تركب من قولين فصاعدا **يكون عنه**
اي عن المجموع قولا **اخر** لم يقل عنهما اشعارا بان الهيئة التركيبية لها دخل
في تحقق القول الاخر كذا في الحاشية **فدخلت الامارة** فيه كما دخلت في

الاول وفي الحاشية على التعريفين معًا لانه يجمع القياس البرهاني والظني
والشعري والسوفسطائي انتهى وفيها ايضا لانه اعتبر حصول القول الاخر سواء
كان لازمًا بينًا او غير بين او لا يكون لازمًا لانه يخرج التمثيل والاستقراء و
القياس البرهاني المؤلف من مقدمات قطعية والجدلي المؤلف من قضايا
مشهورة او مسلمة لالزام الخصم والخطابي المؤلف من قضايا ظنية مقبولة او غيرها
لاقناع من هو قاصر عن ادراك البرهان والشعري المركب من قضايا مخيلة والمغالطي
المركب من قضايا شبيهة بالمشهورات فاستوى في هذا التعريف الصناعات باسرها **او يستلزم**
اي او نقول بدله يكون يستلزم **لذاته** قولا اخر **فخرجت** اي الامارة عنه لان افادتها
للظن ليست بطريق الاستلزام لان الظن لا يرتبط بالامارة ارتباطًا عقليًا فعلى هذا
غير البرهاني لا يستلزم لذاته شيئًا فانه لا علاقة بين الظن وبين شيء ما بحيث يمتنع
تخلفه عنه لانتفاء الظن مع بقاء سببه كالغيم الرطب يكون امارة للمطر ثم يزول
ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله وهذا معنى قولنا لا يرتبط بالامارة
ارتباطًا عقليًا واحترز بقوله لذاته عما يستلزم قولا اخر لا لذاته بل بواسطة
مقدمة اجنبية كقياس المساواة مثل قولنا أ مساو ب و ب مساو ج فانه يستلزم
قولنا أ مساو ج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان مساوي المساوي
مساو فظهر ان الدليل المفيد للعلم يفيده بطريق الاستلزام والمفيد للظن وهو
الذي يعبر عنه بالامارة يفيده لا بطريق الاستلزام وظهر بين التعريفين فرق اخر
ايضا وهو ما ذكره قدس سره في الحاشية بقوله فالعالم عند الاصوليين دليل على
اثبات الصانع وعند غيرهم العالم حادث وكل حادث له صانع وظاهر كلام بعض
المحققين ان الاصوليين لا يطلقون الدليل على القضايا بل على المفردات فقط ولم
نظفر بتصريحهم بذلك بل كلامهم عام انتهى المراد ببعض المحققين العضدي والله

القياس البرهاني / القياس الجدلي / القياس الخطابي / القياس الشعري / القياس المغالطي

قياس المساواة

اعلم وعبارته هكذا واعلم ان الحاصل ان الدليل عندنا على اثبات الصانع هو العالم و
عندهم ان العالم حادث وكل حادث له صانع **والاشعري** اي ابو الحسن الاشعري
لا يفرق بينهما اي بين المفيد للعلم والمفيد للظن بل هما عنده سواء **في عدم**
الاستلزام بل عنده ليس شيء مستلزمًا لشيء اصلا بل الله سبحانه يوجد بعض الاشياء
عقيب بعض من غير استلزام كذا في الحاشية **والنظر** اي الفكر الذي يطلب به
علم او ظن وقيل النظر والفكر يجريان مجرى المترادفين عند المنطقيين ولم واخص
عند الاصوليين فان الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد فان قصد
منه طلب علم او ظن سمي نظرًا والا فلا كحديث النفس والمشهور في تعريفهما ترتيب
امور معلومة لتؤدي الى مجهول وينتقض عكسًا بالتعريف بالفصل وحده وبالخاصة
وحدها اذ لا ترتيب فيهما فلهذا عدل عنه الى قوله **تامل معقول** اي ملاحظة
معلوم او مظنون وفي الحاشية اخذ التامل فيه ليدخل فيه المفرد سواء كان
قولا شارحًا كالحد بالفصل وحده او دليلا كالعالم في قولنا العالم متغير
واثر المعقول على المعلوم لتدخل دلائل الفقه من غير تكلف انتهى ووجه التكلف
ان المعلوم يختص بالقطعي فحمله على ما يشمل الظن تكلف بخلاف المعقول
لانه المدرك بالعقل سواء كان مدركًا بالادراك التصوري او التصديقي الظني
او القطعي فتدخل دلائل الفقه من غير تكلف وذكر بعضهم لايثار المعقول
على المعلوم فوائد منها التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف ومنها
التنبيه على ان النظر انما يجري في المعقولات وهي الامور الكلية الحاصلة في
العقل دون الامور الجزئية فان الجزئي لا يكون كاسبًا ولا مكتسبًا ومنها رعاية
السجع **لكسب مجهول** اي ادراكه تصوريا كان او تصديقيًا مفردًا
او لا والمراد بكون المكسوب مجهولا كونه مجهولا من الوجه الذي يطلب بالنظر

تحصيله من ذلك الوجه هذا وقيل ان النفس اذا توجهت الى تحصيل مجهول بالنظر
لابد لها من حركتين اما الحركة الاولى فمن المط الى المبادي المناسبة له واما
الحركة الثانية فمن المبادي الى المط فعند القدماء النظر هو مجموع الحركتين
وعند المتاخرين هو الحركة الثانية وحدها والترتيب لازمها ولهذا عرفه
به والمص قدس سره ظاهر كلامه هو الاول اذ به يحصل المط لا بالحركة الثانية
وحدها وفي الحاشية هذا التعريف اخصر من تعريف التفتازاني في التهذيب
بكثير انتهى تعريف تهذيب المنطق هكذا ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول ووجه
كثرة الاختصار في تعريف المص غير خفي **والعلم** اختلف في تحديده فظاهر
المص وجماعة صحة تحديده وافتقاره اليه وقيل لا يحد لان تحديده يوجب
الدور وقيل لا يحد لانه بديهي والقائلون بالتحديد اختلفوا في كيفية تحديده
لوقوع الخلاف في ان العلم بالشيء هل يستلزم وجوده في الذهن ام لا كما افاده
قدس سره في حواشي تهذيب المنطق اختلفوا في ان العلم بالشيء هل يستلزم
وجوده في الذهن ام لا بل هو تعلق او صفة ذات تعلق بالمعلوم بها ينكشف عند
العالم من دون ان يقتضي وجود المعلوم في الذهن فالفلاسفة والمحققون
من المتكلمين كالمحقق الطوسي قدس سره على الاول وجمهور المتكلمين على الثاني
وعلى الاول فلا نزاع في انا اذا علمنا شيئا فقد تحقق امور ثلاثة صورة حاصلة
في الذهن وحصول تلك الصورة فيه وقبوله لتلك الصورة فاختلف الاولون في
ان العلم اي هذه الثلاثة فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف ومن قال
بالثاني جعله من مقولة الاضافة ومن قال بالثالث جعله من مقولة الانفعال
انتهى قوله فمن قال بالاول جعله من مقولة الكيف المراد بالكيف عرض لا يتوقف
تصوره على غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا وهذا الجاعل

المراد بمقولة الكيف

عرف العلم بما ذكره قدس سره بقوله **صورة حاصلة** فيكون العلم على هذا نفس
تلك الصورة الحاصلة **عند المدرك** اي العقل قيل سواء كانت حاصلة في
النفس الناطقة او كانت حاصلة في الالة وهذا يتناول التصورات والتصديقات
والظنيات والقطعيات والجهليات ونظر بانه كلام ظاهري وتشبيه للامور الذهنية
بالامور الخارجية وقيل التحقيق ان العلم من مقولة المعلوم فيتحدان ذاتا
ويتغايران اعتبارا فان العلم بالكيف كيف وبالكم كم وبالجوهر جوهر وبالعرض عرض
والجوهرية والعرضية انما يثبتان للاشياء بالقياس الى الوجود الخارجي قوله ومن
قال بالثاني جعله من مقولة الاضافة فهذا القائل عرفه بما ذكره قدس سره
بقوله **او حصولها** اي حصول الصورة **عنده** اي عند المدرك فالحصول نسبة
بين الصورة والعقل فالصورة باعتبار الحصول علم وباعتبار انه حاصل معلوم
وفي الحاشية يمكن ارجاع هذا الى الاول بان يراد المعنى الحاصل بالمصدر انتهى
المراد بالمعنى الحاصل بالمصدر تلك الصورة فربما القائل بان العلم صورة
حاصلة يعرفه بهذا التعريف تنبيها على ان الاضافة لازمة لها وهذين التعريفين
للحكماء قوله ومن قال بالثالث جعله من مقولة الانفعال فهذا القائل عرفه
بانه انفعال النفس من الصورة الحاصلة فيها ولم يذكره قدس سره في المتن لعدم
اشتهاره كالاولين اما القائل بان العلم بالشيء لا يستلزم وجوده في الذهن
وهو المشار اليه في الحاشية بقوله وجمهور المتكلمين على الثاني فقد يخصه بالتصديق
اليقيني وقد يفسره بما يشمل التصور والتصديق الجازم الثابت المطابق للواقع
المسمى باليقين فبعضهم عرفه بحيث يتناول الاحساس وهو الذي اشار
اليه قدس سره بقوله **او صفة** اي العلم صفة وهي ما تقوم بالغير وتتناول
العلم وغيره كالسواد والبياض وغيرهما وخرجت بقوله **توجب لمحلها تمييزا**

فانها توجب له تميزا لا تمييزا ومعناه توجب لمحلها الذي هو النفس تمييزه
لشيء وخرج بهذا القيد الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي
ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتيازا لمحلها عن العاجز لا تمييزه
لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تمييز المحل وتميزه معا **لا يحتمل النقيض** اي
نقيض ذلك التمييز مطلقا لا في نفس الامر ولا عند العالم وبهذا القيد خرجت
الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن
والوهم والشك والجهل المركب وتناول التعريف التصديق اليقيني اذ لا نقيض له
يحتمل والتصور مطلقا ان قلنا ان التصور لا نقيض له والا تناول التصور المطابق
فقط **فدخل في الحد الاحساس** بالحواس الظاهرة فانهم لم يخصوا التمييز بالامر
المعنوي وفي الحاشية اي يدخل فيه ادراك الحواس كالسمع والبصر والايراد في الحد
قيل فيقال تمييز في الامور المعنوية فخرج انتهى وفيها ايضا هذا التعريف
اورده بعض القائلين بالوجود الذهني وجعلوه تعريفا للعلم اليقيني والاعتراض
المشهور بلزوم عدم كون شيء من التصور والتصديق علما لازم عليهم كما في شرح
الجديد للتجريد انتهى المنقول في الشرح المذكور ان عبارته هكذا واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما
يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما
هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز انتهى وفيها
ايضا قوله صفة يتناول السواد والبياض والشجاعة والجبن وغيرها خرجت
بقوله توجب لمحلها تمييزا فانها توجب له تميزا لا تمييزا وقوله لا يحتمل النقيض
لاخراج الظن والجهل المركب وعلى هذا التعريف اعتراض مشهور وهو لزوم
عدم كون شيء من التصور والتصديق علما بل الصفة الموجبة لهما اما ان يلتزموا

ذكر او يغيروا التعريف بان يقولوا هو تمييز لا يحتمل النقيض انتهى قوله وهو
تمييز يعني يقولوا العلم تمييز بدل صفة وبعضهم من عرفه بحيث لا يتناول الاحساس
وزاد قيدا وهو التمييز في الامور المعنوية كما اشار اليه بقوله **او صفة ينجلي بها**
اي بتلك الصفة **امر معنوي لمن قامت به** المراد بالامر المعنوي ما يقابل
الامر العيني المحسوس بالحس الظاهر فيتناول الحد الكليات المعقولة والجزئيات
المفهومة والمراد لمن قامت به النفس **فخرج** عن التعريف الاحساس بالمشاعر الخمس الظاهرة
لان تمييزها للامور العينية الخارجية لا الذهنية فالفرق بين هذا التعريف والذي قبله
هو ان الاول شامل للاحساس دون الثاني قيل وكان الاولى الاعتراض المشهور على هذا
بناء على اخذ قيد الانجلاء فيه دون التمييز لا يرد على الاول فان المراد بالتمييز اي تمييز
الغير للمحل هو الانجلاء لا غير فان لفظ المصدر يطلق ويراد الاثر الحاصل منه فاطلق
التمييز واريد الامتياز لا امتياز المحل بل امتياز الغير له ولهذا عبر عنه بالتمييز
وحاصله صفة توجب لمحلها امتياز شيء له بحيث لا يحتمل النقيض اذا عرفت هذا
فاعلم ان في الحاشية عرف العلم اولا بتعريفي الحكماء لمناسبة المبادي المنطقية ثم
عرفه بمصطلح اصحاب الفن للتنبيه على تخالف الاصطلاحين لان التعريفان الاولان
يصدقان على الظن والجهل المركب والشك والوهم واطلاق العلم على ذلك مخالف
لاستعمال اهل اللغة والعرف والشرع فانهم لا يطلقون العلم على شيء من ذلك بل يخصونه
بالتصور والتصديق الجازم الثابت المطابق للواقع انتهى اما القائلون بانه
لا يحد لعسره او لانه بديهي فقد اشار قدس سره الى تقرير الحجتين والجواب عنهما
واحد بقوله **ومعلومية ما علم به** اشارة الى حجة القائل بان العلم لا يحد لان تحديده
يوجب الدور وتقريرها ان العلم انما يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو
ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية

الآخر **وعلم كل احد بوجوده** اشارة الى حجة الثاني وهو ان كل احد حتى
البله والصبيان يعلم بوجوده وهو العلم الخاص مسبوق بالعلم المطلق والسابق
عن البديهي بديهي فالعلم المطلق بديهي والجواب عن الحجتين ان معلومية العلم
ما علم به انما توجب توقف معلوميته على حصول العلم بما علم العلم به لا على تصور
ماهية العلم وكذا علم كل احد بوجوده انما يوجب حصول العلم له بوجوده لا تصور
ماهية علمه بوجوده **لا يوجب** اي معلومية العلم ما علم به **دورا و لا** اي ولا يوجب
علم كل احد بوجوده **بداهة** لان الحاصل في الصورتين ليس الا علما جزئيا متعلقا
بشيء لكن فرق بين حصول الشيء وتصوره كما نبه عليه بقوله **اذ حصول الشيء**
كالعلم بما علم بالعلم وان شئت قلت كالعلم بما علم العلم منه وكعلم كل احد بوجوده
غير تصوره فان حصول العلم مثلا عبارة عن تعلقه بشيء وكون المعلوم
هو ذلك الشيء والعلم آلة لمعلوميته وتصور ماهية العلم عبارة عن تعلق الصورة
بنفس العلم فيكون المعلوم هو العلم ويحتاج الى علم آخر يكون آلة لكون العلم معلوما
وفي الحاشية في هذا الكلام تعريض بالحاجبي فانه ينبغي ان يجعل الجوابين جوابا
واحدا انتهى وفيها ايضا كلام الحاجبي هكذا والعلم لا يحد وقال الامام لعسره
وقيل لانه ضروري من وجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
بغيره كان دورا واجيب بان توقف تصور غير العلم على حصول العلم بغيره لا على
تصوره فلا دور والثاني ان كل احد يعلم وجوده ضرورة واجيب بانه لا يلزم
من حصول امر تصوره او تقدم تصوره انتهى ولما اعترض على الحد الثالث بخروج
العلوم العادية والحسية لكون الجبل حجرا فانه علم ويحتمل النقيض لجواز انقلاب
الجبل ذهبا مثلا لتجانس الجواهر واستوائها في قبول الصفات مع ثبوت القادر
المختار وهما يوجبان جواز ذلك فاشار الى جوابه بقوله **وامتناع النقيض**

للعادة او حسن لا ينفيه الامكان نظرا الى قدرة الله تعالى اذ
لا امتناع في تواردا لامتناع والامكان على شيء واحد من جهتين كما في كل ممكن وقع
احد طرفيه في وقت فان طرفه الاخر اذا قيس الى ذاته من حيث هو كان ممكنا له في ذلك
الوقت قطعا واذا قيس الى ذاته من حيث هو متصف بذلك الطرف كان ممتنعا لا بحسب
الذات بل بحسب تقييده بما ينافيه فهو امتناع بالغير وفي الحاشية لان الجبل اذا علم
بالعادة انه حجر استحال ان يكون ذهبا بالضرورة وهو المراد بمعنى التجويز العقلي انه
لو قدر نقيضه لم يلزم منه محال لنفسه لا انه محتمله انتهى والحاصل ان انقلاب
الحجر ذهبا وان كان ممكنا الى قدرة الله سبحانه لكن انتفاء من الامور العادية القطعية
التي لا شك فيها وكان ينبغي ذكر هذا مقدما عند التعريفات لكنه اخره عن
الحدود الاربعة ليتصل بقوله **وقد يظن منافات مطلق التجويز** اي تجويز
النقيض وان كان بالنظر الى قدرة الله سبحانه او بالنظر الى العادة **الجزم** والظان العلامة
طه لان في الحاشية فيه تعريض بالعلامة حيث قال فيه ان التجويز مناف للجزم انتهى قد
يقال الظن يلزم من كلامه طه الا انه هو ظان ع فيها ايضا لان تجويز النقيض لا يجامع
الجزم بعد مرور زمان تجويز ان سبب العلم العادي استمرار العادة وعدم خرقها لكنها
قد انخرقت مرارا كثيرة بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء ودعوة اهل الدعاء فلم يبق لنا
وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد واذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب
الحجر ذهبا بكرامة ولي نعم لنا ظن قوي متاخم للعلم بعدمه ووقوع ذلك في هذا الوقت
ولشدة قرب هذا الظن من العلم نحسبه علما كما قاله بعض الحكماء في الحدسيات و
التجربيات **وفيه** اي في كلام العلامة طه **ما فيه** لان كلام هذا الظان يؤدي الى عدم
الجزم بالحسيات والبيان البيان كذا في الحاشية قوله والبيان البيان يعني ان بياننا في ما
تقدم ان مطلق التجويز لا ينافي الجزم هو البيان هنا ايضا هذا وقيل السر في مطلق التجويز

لاينافي الجزم هو ان التجويز بالنظر الي الغير وهو قدرة الله تعالي وذلك لاينافي القطع
بالانتفاء في الواقع وخرق العادة بمعجزة نبي او كرامة ولي او دعوة اهل الدعاء علي
تنافي القطع ببقاء الحجر علي حاله عند عدمها وامثال تلك الخيالات تشكيك في البديهيات
مردود قطعا **ثم ان كان** اي العلم **اذعانا بنسبة** تامة خبرية لامتناع ان يحصل
في غيرها اذعان وهي ثبوتية كالاذعان بان زيدا قائم او سلبية كالاذعان بانه ليس بقائم
فتصديق قدمه علي التصور لان مفهومه وجودي ومفهوم التصور عدمي واختار
مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه
ومن تصور الطرفين كما هو راي الامام الرازي واختار مذهب القدماء حيث
جعل متعلق الاذعان والحكم الذي هو جزء اخير للقضية هو النسبة الثبوتية او السلبية
لا وقوع تلك النسبة او لا وقوعها فاجزاء القضية عنده ثلاثة **والا فتصور**
اي وان لم يكن اذعانا بنسبة فتصور سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد
او لامور متعددة بدون نسبة كتصور زيد وعمرو وبكر او مع نسبة غير تامة لا يصح
السكوت عليها كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية
مدركة بادراك غير اذعاني كما في صورة التخييل والشك والوهم او كان ادراكا
للمحكوم عليه وبه والنسبة الخبرية من القضايا التصديقية وقد بسط بعض
الفضلاء الكلام في هذا المقام حيث كان من مزال الاقدام فقال اختلفوا
في ان التصديق هل هو بسيط او مركب فذهب القدماء الي الاول والمتاخرون الي
الثاني ثم القائلون بالتركيب اتفقوا في انه مركب من التصورات الثلاث تصور
المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية والحكم ولكنهم اختلفوا في ان الحكم
هل هو ادراك كما ذهب اليه جماعة منهم او فعل من افعال النفس كما ذهب اليه فخر الدين
الرازي وعلي الاول يكون التصديق قسما من العلم دون الثاني والقائلون بالبساطة

اختلفوا في ان التصديق هل هو مشروط بتصور الطرفين فقط او مشروط بثالث ايضا هو تصور
النسبة الحكمية فذهب القدماء الي الاول والمتاخرون الي الثاني ونبهوا عليه بانا قد
ندرك الموضوع وندرك المحمول ونشك في ثبوته له ولا شبهة في ان ادراك النسبة المشكوك
فيها مغاير لادراك الطرفين فثبت ثلاث ادراكات قبل التصديق ثم انهم اختلفوا في
ان التصديق هل هو ادراك مغاير للتصور مغايرة بالذات او باعتبار المتعلق فقط
فالقدماء اختاروا الاول والمتاخرون الثاني والمص اختار مذهب القدماء في بساطة
التصديق وفي كونه علما وفي كونه مشروطا بتصور الطرفين فقط وفي مغايرته للتصور مغايرة
ذاتية حيث جعل التصديق هو نفس الاذعان الذي هو قسم من العلم وجعله متعلقا
بالنسبة لا بوقوعها وعبر عنه بالاذعان لا بادراك ان النسبة واقعة كما عبر به عنه من
ذهب الي ان المغايرة بينهما باعتبار المتعلق فقط فالمدرك في صورة التصور والتصديق
واحد والاختلاف بنحو الادراك فالمتصور في صورة الشك هو المذعن به في صورة
التصديق فمتعلق الاذعان بما تعلق به الشك لكنهما لا يجتمعان بل يزول عنه
الشك فيتعلق به الاذعان والتصور لم لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى بمتعلق التصديق
بل بنفس التصديق وبالتصور ايضا لكن لا باعتبار وجودهما الاصلي بل باعتبار وجودهما
الظلي ولا استحالة فيه ولا ينافي تعلق التصور بنفس التصديق باعتبار وجوده الظلي
كونهما نوعين متغايرين ولا كون العلم والمعلوم متحدين بالذات متغايرين بالاعتبار
لان المراد بالاتحاد بالذات هو الاتحاد بالموصوف اعني بذلك ان هناك شيئا واحدا علم
باعتبار فاذا حصل في ذهنك صورة الفرس فباعتبار انه صورة ذهنية علم ومع قطع
النظر عن كونها صورة ذهنية معلوم فصورة الفرس الحاصلة في الذهن متحدة مع
ماهيتها التي هي المعلوم وان شئت زيادة توضيح فانظر في المرآة فانها باعتبار
انها صيقل مرآة ومع قطع النظر عن الصقالة حديد فالمرآة والحديد متحدان

يعني وظهر العلم والمعلوم متحدان بالذات لا

ذاتا متغايران اعتبارا وهذا هو المراد بقولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات متغا
بالاعتبار ثم التصديق ان كان مسبوقا بثلاث تصورات كان اجزاء القضية اربعة
المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والنسبة التامة الخبرية وان كان
مسبوقا بتصورين فقط كان اجزاؤها ثلثة ثالثها النسبة المتصورة في صورة الشك المتردد
بينها في صورة التصديق وقد يطلق التصديق ويراد به المصدق به وهو القضية **وكل** اي
كل من مجموعات التصورات والتصديقات لا كل فرد من افراد كل واحد منهما لظهور بطلانه
ضرورة ان كل فرد من افراد كل منهما اما بديهي او كسبي **من كل** اي من كل واحد من التصور
والتصديق **غير بديهي للكسبي** اي لوجود الكسبي في كل من هذين القسمين اما في الاول
كتصور العقل والنفس والملك والجن واما في الثاني كالتصديق بان الصانع موجود والعالم
حادث وبمساوات الزوايا الثلاث في المثلث القائمتين **ولا كسبي للبديهي** اي
لوجود التصور البديهي في كل من القسمين اما في الاول كالبرودة والحرارة واما في
الثاني كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة **ولزم** اي وللزوم **طلب المجهول
المطلق** لو كان مجموع التصور والتصديق كسبيا لاستلزام كسبية المجموع الكسبي
مجهولية كل فرد من افراده من جميع الوجوه فيكون طلب شيء منهما طلبا للمجهول المطلق
وطلبه محال مع انا نجزم لا نريد طلب شيء من افرادهما محالا فلا يكون مجموعهما كسبيا
وليس بديهي التصور اي اسمه ليس **بما زعمه الحاجبي** خبرها ويحتمل العكس والذي زعمه
الحاجبي ان التصور البديهي ما لا يتوقف على تصور آخر وعلله بانتفاء التركيب في
متعلقه فاشار قدس سره الى ان دعواه باطلة وضعف تعليله بقوله **وتعليله** اي
تعليل الحاجبي **عليل** اما الاول فلان البديهي هو الحاصل بلا كسب لا ما ذكره واما
الثاني فلان البساطة لا يستلزم الحصول بلا كسب كما ان التركيب لا يستلزم ان لا
يحصل الا بالكسب وفي قوله قدس سره وتعليله عليل رد لسؤال مقدر تقديره

ان الحاجبي

ان الحاجبي

ان الحاجبي على ما زعمه بعلة والمعلول يثبت مع ثبوت علته فرده بان تعليله
عليل لا يثبت ما زعمه وفي الحاشية ما زعمه الحاجبي هكذا التصور الضروري ما لا
يتقدمه تصور يتوقف عليه لانتفاء التركيب في متعلقه انتهى ولا يخفى ان تعليله
هذا يعطي ان البسيط لا يتوقف تصوره على تصور آخر وان المركب يتوقف انتهى فقوله
لانتفاء التركيب في متعلقه يحتمل كونه من التعريف وعدمه فعلى الاول يكون علة
لقوله ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ويكون الضمير في متعلقه عائدا الى ما وعلى
الثاني يكون علة لكون التصور الضروري ما لا يتقدمه تصور يتوقف عليه ويكون
الضمير المذكور عائدا الى التصور الضروري وهو الذي يفهم من قول المص وتعليله
عليل ووجه الرد المذكور ان المطلوب من التعاريف بيان معاني المعرفات في اصطلاح
القوم وليس معنى البديهي في اصطلاحهم ما زعمه الحاجبي فقوله ولا يخفى ان تعليله
هذا الخ بيان لكون تعليله عليلا ووجه اشعار تعليل الحاجبي بذلك انه يفهم منه
ان ما يتقدم على تصور الشيء ويتوقف تصور الشيء عليه انما هو تصور جزئه و
البسيط لا جزء له فلا يتوقف تصوره على تصور آخر ويفهم منه ان التركيب يوجب ان
يتقدم على تصور المركب تصور آخر يتوقف عليه هو تصور اجزائه هذا وقد يقال على
ما يشعر به قول المص وان المركب يتوقف ان توقف المركب ضروريا كان او نظريا على
تصور آخر حق لكن توقفه على الطلب فلا لجواز استغنائه عنه ولما كان كلام
الحاجبي يعطي امتناع طلب البسيط وافتقار المركب الى الطلب فرد الاول بقوله
ويجوز طلب البسيط بالرسم اي بالخاصة وحدها اذا كان كسبيا وحاصله انا
لا نسلم ان ما يتقدم على تصور الشيء ويتوقف تصور الشيء عليه انما هو تصور جزئه
لجواز كونه خارجا عنه خاصة له وح فيجوز ان يكون البسيط نظريا ويطلب بالرسم و
رد الثاني بقوله **واستغناء المركب عن الطلب** اذا كان بديهيا فلا يصح بناء

البداهة والاكتساب على البساطة والتركيب كما فعله الخاجي والحاصل انا لا نسلم
ان التركيب يوجب ان يتقدم على تصور المركب تصور آخر يتوقف عليه لجواز ان يكون
ضروريا مستغنيا عن الطلب وفي الحاشية فتطلب مفرداته لتعرف متميزة وذلك حق
انتهى ولما فرغ عن تحديد العلم وتقسيمه الى التصور والتصديق وتقسيم كل منهما الى
البديهي والكسبي اشار الى تقسيم يعرف منه الظن واخواته وهو مطلق الادراك فقال
والذكر النفسي هو تمييز النفس لشيء وقد يعبر عنه بما عنه الذكر الحكمي فانك اذا قلت
زيد قائم او ليس بقائم فقد ذكرت بهذا اللفظ حكما فتسمية اللفظ بالذكر الحكمي لكونه
ذكرا منسوبا الى الحكم والمراد بالحكم هو النسبة التامة الخبرية واما تسمية
ما عنه الذكر الحكمي لانه يصح ان يصدر عنها الذكر الحكمي سواء صدر عنه
ام لا والتصور والمراد بالذكر النفسي هو تلك النسبة لا مطلقا بل باعتبار
صلاحيتها لان تكون موردا للايجاب والسلب يتصور لها نقيض وباعتبار
ان يتعلق بها الادراك ليصح تقسيمه الى الاقسام المذكورة فالذكر النفسي **ان
امتنع نقيضه** اي نقيض الذكر النفسي **مطلقا** في نفس الامر وعند الذاكر سواء كان
له نقيض لكنه امتنع لعارض كالتصديق اليقيني والتصور المطابق على القول
بان للتصور نقيضا او لم يكن له نقيض كالتصور مطلقا على القول بانه لا نقيض
له **فكما** اي فهو كما مر من قولهم في تعريف العلم صفة توجب لمحلها تمييزا لا
يحتمل النقيض **علم** بدل من كما مر على الظاهر وسمي علما باعتبار الادراك المتعلق
به وكذا وجه التسمية في بقية الاقسام الآتية **او عند الذاكر** اي امتنع عند ذي
الذكر النفسي فقط **فاعتقاد** اي فيسمى اعتقادا ان كان مطابقا للواقع فصحيح والا
ففاسد وقد يطلق الاعتقاد على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير
جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد

يقال

المراد بالحكم

المراد بالذكر النفسي

يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقيني الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور لا
يقال على تعريف الاعتقاد اعني الذكر النفسي الذي يمتنع نقيضه عند الذاكر دون
الواقع انه شامل للتصور الغير المطابق ان قلنا ان للتصور نقيضا مع ان الظاهر
انه لا يسمى اعتقادا فيختل التعريف طردا لانا نقول لعل المص قدس سره يرى ان التصور
لا نقيض له فبنى الكلام عليه **اولا** اي لا يمتنع نقيضه في نفس الامر وهو راجح **فلا**
عند الذاكر بل يمكن نقيضه في نفس الامر وعند الذاكر فان كان احد الطرفين راجحا
على الآخر عنده **فالراجح** اي الطرف الراجح عنده **ظن والمرجوح** اي الطرف المرجوح
وهم والمتساوي شك اي متساوي الطرفين شك ولا يلزم في الظن ان يكون
النقيض مخطرا بالبال ليتركب الظن من اعتقاد الرجحان وتجويز النقيض بل
يلزم ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لجوزه فالظن اعتقاد بسيط
كنقيضه وحيث جعل المورد هو الذكر النفسي دون اللفظ لم يتوجه ان الشاك
في طرفي الاثبات والنفي قد يتلفظ بما يدل على احدهما لجواز تخلف مدلول
الالفاظ عنها وانما جعل المورد هو الذكر النفسي مع ان المشهور ان يجعل المقسم
الاعتقاد المرادف للتصديق او الحكم ليتناول الشك والوهم اذ لا اعتقاد ولا
حكم للذهن فيهما اما في الشك فلان طرفي الاثبات والنفي متساويان فيه فان
كان هناك حكم او اعتقاد فاما بهما وفساده ظاهر او باحدهما فيلزم التحكم
واما في الوهم فلان المرجوح ادنى من المساوي وايضا في الراجح حكم فيلزم اعتقاد
النقيضين معا وبالجملة لا بد في الحكم والاعتقاد من رجحان ولا رجحان فيهما
فلذلك عدل قدس سره الى ما يشملهما وقد علم بهذا التقسيم حدود الاقسام
فيقال العلم الذكر النفسي الذي يمتنع نقيض متعلقه في نفس الامر وعند الذاكر
والاعتقاد الذكر النفسي الذي يمتنع نقيض متعلقه عند الذاكر لا في نفس الامر

معنى العلم

معنى الاعتقاد

منه الظن
منه الوهم
منه الشك

والظن هو الذكر النفسي الراجح ولا يمتنع نقيضه متعلقه عند الذاكر والوهم هو الذكر النفسي المرجوح عند الذاكر ولا يمتنع نقيضه في نفس الامر ولا عند الذاكر والشك هو الذكر النفسي الذي تتساوي طرفاه في نفس الامر عند الذاكر **فصل** في تقسيم المفهوم وهو الحاصل عند العقل الي الجزئي والكلي **ممتنع الصدق علي كثرة جزئي وجائزه** اي جائز الصدق **كلي** لان ما حصل عند العقل اذا نظر اليه وجرد النظر عما سواه من الامور الخارجة عنه فان جوز صدقه علي الذوات المتكثرة فهو الكلي والا فهو الجزئي وعلي هذا يكون مفهوم واجب الوجود ومفهوم اللاشيء واللاممكن واجتماع النقيضين المجتمعين كليات لان العقل اذا نظر الي نفس هذه المفهومات وجرد النظر عن الامور الخارجة عنها جوز صدقها علي الذوات المتكثرة فتكون هذه المفهومات كليات لا جزئيات فلا ينتقض حد الكلي بها عكسا ولا حد الجزئي بها طردا وفي الحاشية المراد بامتناع الصدق علي كثرة بالذات لا بالعرض فلا يلزم ان يكون اللاشيء واجتماع النقيضين مثلا جزئيا لان امتناع صدق كل منهما علي الكثرة انما هو بالعرض والممتنع بالذات هو وجود كل منهما انتهى وانما كان مفهوم واجب الوجود كليا لا جزئيا لان امتناع صدقه علي الكثرة انما هو بسبب قيام برهان التوحيد اذ لولاه لجاز صدقه عليها وهو امتناع وهو امتناع بالعرض لا بالذات فاذا علمت هذا فاعلم انه قيل لا خلاف في ان الموصوف بالكلية والجزئية بالمعنى المذكور هنا هو المفهوم واما النزاع في ان منشاهما هل هو نفس المفهوم او نحو الادراك المتعلق به فالمتاخرون علي الاول والمتقدمون علي الثاني ومنشا الخلاف النزاع في ان التشخص هل هو مشتمل علي امر زائد علي الماهية النوعية مسمي بالتشخص نسبته الي النوع كنسبة الفصل الي الجنس فكما ان الجنس يصير نوعا بانضمام الفصل اليه كذلك النوع يصير

تخصصا بانضمام التشخص اليه ام لا بل امتياز الاشخاص بعضها من بعض بالوجود ذاته الخاصه فمن قال بالاول علي الاول ومن قال بالثاني علي الثاني فمنشا الكلية والجزئية عنده هو نحو الادراك فاذا درك بالوجه الكلي كليا وبالجزئي جزئيا وكلام المصنف قدس سره يمكن حمله علي كل من المذهبين لكن حمله علي مذهب القدماء اولي ثم ان مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمجموع كلي عقلي وهذه الاعتبارات الثلاث تجري في الكليات الخمس والكلي الطبيعي موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الحيوان موجودا كان الحيوان موجودا والمراد بالصدق المذكور الحمل الايجابي فاندفع ما يقال الصور الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين يقولون مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصورة كلية وذلك لانه يمتنع حمل صورة زيد الحاصلة في ذهن واحد من الطائفة الذين يقولون ايجابا علي غيرها من الصور الحاصلة في اذهان غيره واجيب عنه ايضا بان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين في ظل نطاق مقتضية لارتباطها بها فان الصورة الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصورة اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها ظلا لبعضها بل الكل اظلال لامر واحد خارجي هو زيد ونقول معنى مطابقة الكثيرين ان يكون الكثيرون افراده ويعتبر هو مطابقا لها صادقا عليها والصورتان الحاصلتان في ذهني زيد وعمرو ان اخذتا مع قطع النظر عن الاضافة الى المحلين فهما متحدان بالذات والمفهوم ولا اثنينية بينهما حتى تحقق المطابقة وان اخذتا مع اعتبار الاضافة الى المحلين فلا نسلم المطابقة والتصادق بينهما ثم الكلي اذا نسب الي كلي اخر **فان** **فارق** كليا علي تقدير كون المقسم هو الكليات تسهيلا واختصارا **اخر** نسب اليه **بلا مصادقة** بينهما اصلا بحيث لم يصدق واحد منهما علي شيء مما يصدق عليه الاخر

فتباينان اي فهما متباينان كالانسان والفرس وفي الحاشية مرجعهما الى سالبتين
كليتين انتهى نحو لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الفرس بانسان وانما خصص الجزء
بالكليين لان النسب الاربع لا تجري الا فيهما لان الجزئيين لا يكونان الا متباينين ان
اشير بهذا العالم الى زيد وبهذا الجاهل الى عمرو او متساويين ان اشير بهما الى ذات
زيد لان التغاير الاعتباري كاف في كونهما جزئيين كما انه كاف في كونهما كليين كما
في الحد والمحدود فالجزئيات لا يكونان الا متباينين او متساويين وفي الحاشية فاذا
قيس الى اخر فان فارقه اي الكلي او الاعم منه ومن الجزئي وعلى التقديرين فالمراد بالاخر
احدهما ومرجع الاحتمالات الى ثلثة فالاول هو المتعارف الذي تجري فيه النسب
الاربع والثاني اعني مقايسة الكلي الى الجزئي لا يجري فيه الا التباين والعموم المطلق
كالضاحك وزيد وبعض الانسان وعمرو والثالث في مقايسة الجزئي الى مثله لا يجري
فيه الا التباين والتساوي كزيد وعمرو وهذا الضاحك وهذا الكاتب عند الاشارة
بهما الى ذات واحدة وقد يقال في وجه تخصيص بحث النسب بالاول ان بحث
القوم عن الجزئي استطرادي لانه ليس كاسبا ولا مكتسبا وهو كما ترى وبعضهم
علل ذلك بان الجزئي لا يحمل على مثله ولا على الكلي والبحث فيه مشهور انتهى قوله
وهو كما ترى اذ يحتمل ان يكون الجزئي كاسبا ومكتسبا في التصديقات لوقوعه موضع
الصغرى والنتيجة في قولنا زيد كاتب وكل كاتب انسان فزيد انسان وموقع موضع
الصغرى والكبرى والنتيجة في قولنا هذا زيد وزيد كاتب فهذا كاتب قوله وبعضهم
علل ذلك بان الجزئي لا يحمل على مثله ولا على الكلي المنقول عن عبارة بعض المحققين
كون الجزئي الحقيقي لا يكون مقولا ومحمولا على شيء اصلا بل يقال ويحمل عليه
المفهومات فهو مقول عليه لا مقول به وكيف لا وحمله على نفسه لا يتصور قطعا
اذ لابد في الحمل الذي هو نسبة من امرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا ممتنع

ايضا

ايضا واما قولك هذا زيد فلا نسلم فيه من التأويل لان هذا اشارة الى الشخص المعين
فلا يراد بزيد ذلك الشخص المعين والا فلا حمل من حيث المعنى كما عرفت بل يراد به
مفهوم ما مسمى بزيد او هو اسم زيد وهذا المفهوم كلي وان فرض انحصاره في شخص واحد
فالمحمول اعني المقول على غيره لا يكون الا كليا قوله والبحث فيه مشهور فانه يجوز
حمل الجزئي على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا
الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما
زيد بعينه مثلا وكذا يجوز حمله على كلي اخر في قضية جزئية كما في قولك بعض
الانسان زيد وبالعكس اي ان صادق على اخر بلا مفارقة اصلا متساويان اي فهما متساويان
كالانسان والناطق ومرجعهما الى موجبتين كليتين كما ان مرجع الاولى سالبتين كليتين
نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان وفي الحاشية اي ان صادق على اخر بلا مفارقة
والمرجع هنا الى موجبتين كليتين كالانسان والناطق كنقيضيهما فانهما متساويان
ايضا ويحتمل ان يكون من باب القلب اي ونقيضاهما كذلك اي نقيضا المتساويين
متساويان كالعينين والا لكذب نقيض احدهما على بعض ما صدق عليه نقيض
الاخر واذا كذب صدق عليه عينه والا لارتفع النقيضان فيلزم صدق احد
المتساويين بدون الاخر هذا خلف مثلا كل لا انسان لا ناطق وكل لا ناطق
لا انسان والا لكان بعض اللاانسان ليس بلا ناطق فيكون بعض اللاانسان ناطقا
وبعض الناطق لا انسان وهو محال قيل واورد عليه انا لا نسلم ان صدق بعض اللا
انسان ليس بلا ناطق يستلزم صدق بعض اللاانسان ناطق لان السالبة المعدولة
اعم من الموجبة المحصلة لصدق الاولى عند انتفاء الموضوع بخلاف الثانية وربما
كان نقيضا المتساويين مما لا وجود له بحسب نفس الامر كنقائض المفهومات
الشاملة للاشياء كاللاشيء واللاممكن فاذا قيل كل لا شيء لا ممكن والا لكان

بعض اللاشيء ليس بلا ممكن فبعض اللاشيء ممكن ورد المنع المذكور بان القضية
المذكورة تصدق حقيقية اي كلما لو وجد وكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد
لكان لا ممكنا وهذه الموجبة متساوية للسالبة ولا يناني في ذلك اقتضاء الموجبة
وجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة اياه ومعنى اعمية المعدولة من المحصلة
انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون
الموجبة فهي اعم منها بحسب الفرض لا بحسب نفس الامر **ومعها** اي مع المضادة الكلية
من واحد اي من جانب واحد وفي الحاشية اي ومع المصادقة من جانب واحد
اعم اي احدهما اعم من الاخر مطلقا **واخص** اي والاخر اخص منه **مطلقا** كالحيوان
والانسان وفي الحاشية ومرجعهما الى موجبة كلية وسالبة جزئية انتهى يعني مرجعهما
الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم
ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان **بعكس نقيضيهما**
اي نقيضي الاعم والاخص مطلقا فكل امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا كان
بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلقا على عكس ما في عينيهما فنقيض الاعم
مطلقا اخص مطلقا من نقيض الاخص واحتمل ان يكون من باب القلب ايضا اي
ونقيضاهما بعكسهما فاندفع ما يقال لا يخفى ان جعل النسبة بين العينين عكس
النسبة بين النقيضين للنسبة بين العينين والامر على العكس من ذلك فالاولى ان
يقال ونقيضاهما بالعكس ودليل نقيض الاعم والاخص مطلقا بعكس العينين ان كل
ما صدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص وليس كلما صدق عليه نقيض
الاخص يصدق عليه نقيض الاعم اما الاول فلانه لو صدق نقيض الاعم على شيء بدون
نقيض الاخص لصدق مع عين الاخص بدون عين الاعم وهو محال مثلا لو صدق لا
حيوان على شيء بدون لا انسان لصدق عليه انسان ويمتنع هناك صدق الحيوان

لاستحالة

لاستحالة اجتماع النقيضين فيصدق الانسان بدون الحيوان واما الثاني فلانه
بعد ما ثبت ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص لو كان الامر بالعكس لكان النقيضان
متساويين فيكون نقيضاهما وهما العينان متساويين لما مر وقد كان اعم واخص هف
وقد يستدل ايضا ان العام صادق على بعض نقيض الاخص تحقيقا للعموم فبعض
نقيض الاخص ليس بنقيض الاعم بل عينه **وان فارق** مع المصادقة الجزئية
منهما اي من الجانبين وفي الحاشية عطف على قوله من واحد انتهى اعم واخص
من وجه كالحيوان والابيض وفي الحاشية ومرجعهما الى سالبتين جزئيتين
وموجبة جزئية انتهى نحو بعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان
وبعض الحيوان ابيض **وتباين** اي تفارق **نقيضيهما** اي نقيضي الاعم والاخص
من وجه **جزئي** اي بينهما تباين جزئي وهو التفارق بين كليين يصدق كل منهما
بدون الاخر في الجملة فان صدقا معا ايضا كان بينهما عموم من وجه وان لم يصدقا
معا كان بينهما تباين كلي فالتباين الجزئي معنى شامل للعموم من وجه والتباين
الكلي وفي الحاشية المراد بالتباين الجزئي في الجملة وهو معنى شامل للعموم من
وجه والمباينة كاللاابيض واللاانسان واللاحيوان والانسان فان بين الاولين
عموم من وجه وبين الاخرين تباين انتهى وانما كان بين نقيضي الاعم والاخص
من وجه تباين جزئي لانه لما صدق كل من العينين مع نقيض الاخر صدق كل من
النقيضين مع عين الاخر فيصدق كل من النقيضين بدون الاخر في الجملة وهو
التباين الجزئي ثم التباين الجزئي الحاصل بين نقيضي الاعم والاخص من وجه قد
يتحقق في ضمن العموم من وجه كاللاحيوان واللاابيض وقد يتحقق في ضمن
التباين الكلي كاللاحيوان والانسان فلذا قالوا انه بين نقيض الاعم والاخص
من وجه تباين جزئي لا العموم من وجه فقط ولا التباين الكلي فقط

كالاولين اي المتباينين كالانسان والحجر والموجود والمعدوم وفي الحاشية
وهما المتباينان كالانسان والفرس والموجود والمعدوم فان بين نقيضي الاولين
عموما من وجه وبين نقيضي الاخرين تباينا انتهى يعني ان نقيضي المتباينين ايضا
يكونان متباينين مباينة جزئية فان بين الانسان والحجر مباينة كلية وبين نقيضيهما
وهو اللاانسان واللاحجر عموم من وجه لتصادقهما على الشجر وصدق اللاانسان
بدون اللاحجر في الحجر وصدق اللاحجر بدون اللاانسان في الانسان وبين الموجود
والمعدوم مباينة كلية وبين نقيضيهما وهو اللاموجود واللامعدوم مباينة
كلية ايضا لان كلما صدق عليه اللاموجود يصدق عليه المعدوم فينتفي عنه
اللامعدوم وبالعكس **فصل** في بيان اجزاء الحد للماهية ولفظ الماهية يطلق غالبا
على الامر المعقول من غير اعتبار الوجود ومع اعتبار الوجود يطلق عليه لفظ
الذات والحقيقة ولما كان الذاتي والعرضي ماخوذين في تفسير الحد الحقيقي
والرسمي كما سيجي انشاء الله تع وقد يشتبه الذاتي بغيره ولكن له علامات يعرف
هو بها فسره بتفسيرات ثلاث منها **فالذاتي للماهية ما لا يمكن فهمها** اي فهم
الماهية **قبله** اي قبل الذاتي وفي الحاشية كاللونية للسواد والجسمية للانسان
بخلاف الضاحك للانسان والزوجية للاربعة انتهى وفيها ايضا فخرجت اللوازم
كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة اذ فهمها قبل فهمهما لكن يبقى المضايف
ويمكن اخراجه بان المراد بالموصول المحمول بقرينة تقسيم الكلي الى افراده وبعضهم
اخرجه بان المراد انه لا يمكن ثبوت الذات في العقل مع ارتفاعه عنه اي يكون
رفعه عين رفع الذات وليس المضايف كذلك لمغايرة ارتفاعه ارتفاع ملزومه
وان تلازما ذهنا وخارجا وانت خبير بانه تاويل بعيد والحاجي ابدل لفظ
يمكن بيتصور قال بعضهم مراده ما لا يمكن ان يتصور كون الذات حاصلة في

التعقل

العقل بالكنه وهو لا يكون حاصلا فيه وعلى هذا ايضا لا يخرج المضايف
الا بما مر انتهى قوله ويمكن اخراجه وجه خروج المضايف بارادة المحمول من الموصول
ان المتضايفين يمتنع حمل احدهما على الاخر وفي الحاشية عند قوله بان المراد
بالموصول المحمول اي حمل ذاتي الماهية عليها كما يحمل الحيوان الذي هو ذاتي الانسان
عليه فيقال الانسان حيوان وكذا الناطق بخلاف المضايف فانه ليس فيه حمل فانه
لا يقال الابن ابوه لما بينهما من المغايرة انتهى ويخرج ايضا بارادة المحمول من الموصول
الاجزاء الخارجية كالجدار للبيت لامتناع حملها على ما هي اجزاؤه لعدم اتحادها
معه خارجيا وهو شرط الحمل قوله الا بما مر المراد بما مر المراد بها ارادة المحمول
من الموصول ومنها **او ما ثبت** اي ذاتي الماهية **لها** اي للماهية **بلا علة** اي لا يثبت
للذات بعلة فالسواد للسواد ليس بعلة فان السواد سواد في حد ذاته و
ليس ثبوته لنفسه معللا بعلة لا لتقدم عليه بالذات ولا بجعل جاعل والا لم
يكن السواد سوادا اذا قطع النظر عنه وكلاهما مح فلا يكون بعلة اصلا وكذا الذاتية
لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للاربعة فان الزوجية معللة بالاربعة وفي
الحاشية كثبوت الحيوان والنطق للانسان فانهما ذاتيان له بلا علة وواسطة
بخلاف الضحك فانه ثابت له بعلة وواسطة التعجب فيكون عرضيا انتهى ومنها
او ما تقدم عليها اي تقدم الماهية **تعقلا** اي الذي يتقدم على الذات في
التعقل وهذا يختص بجزء الحقيقة اذ الجزء حيث كان جزء يتقدم على
الكل ولما كان الذاتي جزء عقليا لا يتميز عن الذات في الوجود الا هناك كان
تقدمه في التعقل فقط والثاني والثالث من التفسيرات الثلاث راجعان
الى الاول فانا اذا لم يمكن فهم الذات قبل فهم الذاتي وكان ارتفاعه عين ارتفاعها
وجب ان لا يعلل ثبوته لها بالذات والا لكانت متقدمة على ثبوت الذاتي وكذلك

اذا كان ارتفاعه عن الذهن عين ارتفاعها فلا بد ان يكون نفسها او متقدما
عليها لان مانع الشي او متأخر عنه لا يكون ارتفاعه ارتفاع الشي بعينه قطعا
لكن الجزء ليس بنفسه فلا بد ان يكون متقدما عليها **والعرضي** اي المحمول على شي
بخلافه اي بخلاف الذاتي في التعريفات الثلاثة فهو ما يمكن فهم الماهية
قبل فهمه او ما ثبت لها معللا اما بنفس الذات كزوجية الاربعة او بغيرها
كالضحك للانسان او ما لا يتقدم تعقلها تعقله ثم ذاتي الماهية اما مشترك بينها
وبين ماهية اخرى مباينة للاولى ومختص بها مميز لها عنها عداها والاول
الجنس والثاني الفصل كما بينه بقوله **وجزء ما** اي جزء الماهية **المشترك**
الذي هو تمام المشترك **بين مختلفي الحقيقة** اي بينها وبين ماهيات اخر
مختلفي الحقيقة مباينة للاولى **جنس** قريب ان كان الجواب عن الماهية وعن
بعض مشاركاتها فيه هو الجواب عنها وعن الكل كالجسم النامي وفي الحاشية
جريا على مصطلح المنطقيين واما اصطلاح الاصوليين مخالف لاصطلاحهم
لان المندرج تحت الشي يسمونه جنسا كالانسان والفرس المندرجين تحت
الحيوان وذلك الشي يسمونه نوعا والحاصل ان الاصطلاحين متعاكسان نص على
ذلك العضدي وغيره في بحث القياس قبل بحث الاعتراضات باسطر قلائل **والمميز**
اي وجزؤها المختص بها الذي هو غير تمام المشترك المميز لها عنها عداها **فصل**
والمركب منها اي من الجنس والفصل **نوع اضافي** بالنظر الى ما تحته من الافراد
فالفصل مقسم للجنس ومقوم للنوع فيكون مميزا للنوع فان ميزه عن المشاركات
في الجنس القريب فقريب كالناطق وان ميزه عن المشاركات في الجنس البعيد فبعيد
كالحساس ثم الاجناس تترتب متصاعدة الى ما لا جنس فوقه وهو الاعلى
كالجوهر لئلا يلزم تركب الماهية من اجزاء لا تتناهى ومتنازلة الى ما لا

جنس تحته وهو الاسفل كالحيوان والا لم يتحقق الانواع والاشخاص ولم تتحقق الاجناس
وبينها متوسط كالجسم النامي والمطلق وقد يكون مفردا لا فوقه جنس ولا تحته
جنس **والجنس الوسط نوع بالمعنى الاول** وهو النوع الاضافي لتركبه من
جنس وفصل لا بالمعنى الثاني اذ ليس متفق الاحاد في الحقيقة **والبسيط** اي
النوع البسيط كالنقطة نوع **بالثاني** اي بالمعنى الثاني وهو النوع الحقيقي
لا بالمعنى الاول قوله والبسيط بالثاني قضية مهملة وهي في قوة الجزئية اذ ليس
كل بسيط نوع حقيقي لان منه ما هو جنس عال كالجوهر او جنس مفرد كالعقل
في العقل ان قلنا ان الجوهر ليس جنسا له بل المراد ان بعض البسيط كذلك كالوحدة
والنقطة وتعبيره قد تشعر بالمفرد دون الجمع كما فعله الحاجبي لئلا يرد ان
الجمع المعرف باللام من صيغ العموم فلا تكون القضية مهملة لكن قد يقال
المراد بالبسيط النوع البسيط الذي لا جزء له في العقل لا الحقيقة البسيطة وهو وارد على
الحاجبي ايضا وقد بين النسبة بينهما وهو العموم والخصوص من وجه وترك مادة
اجتماعهما الصريحة لظهورها **والخارج عنها** اي عن الماهية المحمول عليها حال كونه
كالاخير وهو النوع الحقيقي في كونه مقولا على ما تحت حقيقة واحدة فقط
وفي الحاشية اي متفق الاحاد **خاصه** وهي والفصل متقاربان على في جواب اي شي هو
فاذا سئل باي شي واريد التمييز مطلقا يصلح كل منهما للجواب واذا اريد التمييز
الذاتي تعين الفصل للجواب واذا اريد التمييز العرضي تعين الخاصة فالفصل كلي
مقول في جواب اي شي هو في ذاته والخاصة هو الخارج المقول على ما تحت
حقيقة واحدة فقط في جواب اي شي هو في ذاته والخاصة هو الخارج
المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط في جواب اي شي هو في عرضه **وكالاول**
اي مختلف الاحاد كذا في الحاشية **عرض عام** وهو الخارج المقول على كثيرين

مختلفين بالحقيقة كالنوع الاضافي في كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقيقة
وكل منهما اي من الخاصة والعرض العام **ان امتنع فراقه** عن الماهية من حيث
هي هي بمعنى انها كلما وجدت كان لازما لها كالزوجية للاربعة فان الاربعة زوج
سواء كانت في الذهن او في الخارج **فلازم لها** اي فعرض لازم للماهية حيث لا ينفك
عنها لا في الذهن ولا في الخارج بل كلما وجدت كان معها **او لازم لوجودها** ان
امتنع فراقه لا عن الماهية من حيث هي هي بل عن الماهية الموجودة اما في الخارج
كالتحيز للجسم او في الذهن كالكلية للانسان فالاول لازم للوجود الخارجي لا
للذهني كالاضائة للشمس والثاني بالعكس وفي الحاشية سواء كان وجودا خارجيا
كالتحيز للجسم او ذهنا كالكلية للانسان والاول لازم للوجود الخارجي لا للذهني
والثاني بالعكس انتهى ثم اللازم ينقسم ايضا الى بين وغير بين والبين له معنيان
احدهما اللازم الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من
تصور العمى وهذا يقال له البين بالمعنى الاخص وح فغير البين هو اللازم الذي لا
يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني من معنى البين
هو اللازم الذي يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
كالزوجية للاربعة فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية
اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة لها وذلك يقال له البين بالمعنى الاعم وح فغير
البين هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم
باللزوم كالحدوث للعالم **والا** اي ان لا يمتنع فراقه عن الماهية مطلقا **فمفارق**
اي فعرض مفارق عنها يدوم كالحركة للفلك والسواد للحبشي او يزول بسرعة كالتعجب
للانسان او ببطوء كالشيب والشباب **فصل** لما فرغ من بيان ما يتحصل منه الحد و
هو الذاتي والعرضي واقسامها شرع فيه على اصطلاح الاصوليين ثم اردفه باصطلاح

ارباب
الميزان فقال **الحد عند فاما يميز الشيء عن غيره مطردا** اي مانعا وهو
استلزام الحد للمحدود كليا **ومنعكسا** اي جامعا وهو استلزام المحدود للحد
كذلك كان بالذاتيات او بالعرضيات وفي الحاشية معنى الاطراد والانعكاس التلازم
بين الحد والمحدود في الوجود والعدم كليا فالاطراد استلزام الحد للمحدود
كليا والانعكاس استلزام المحدود للحد كذلك **فان انبأ عنه** اي عن الشيء **بذاتياته**
حسب **فحقيقي** تام ان كان بجميع الذاتيات وناقص ان كان ببعضها وفي الحاشية
ظاهر الجمع المضاف العموم اي جميع ذاتياته وح يكون المراد بالحقيقي الحقيقي
التام واما المنبئ ببعضها فهو حقيقي ناقص ويمكن جعله داخلا في الرسمي بان
يراد باللازم ما يعم الداخل والخارج فلا يرد جمع الذاتيات فانه ليس لازمها لعدم
المغايرة والحاصل انا لم نظفر للاصوليين بتصريح في ذلك فالحكم باحد الامرين
بعينه تحكم ولعله خال عن الاثم **او** انبأ عن الشيء **بلازم له** الذي يلزم من
تصوره تصوره كما يقال الانسان هو المتعجب بالقوة فالقوة لازم له عارض بعد
تمام حقيقته **فرسمي** اي فحد رسمي وذكره شارحنا الحد ما يميز الشيء عن غيره مطردا
ومنعكسا اغناه عن التقييد بكون اللازم خاصة شاملة ويكونه اظهر الجزء الاخير
او بما هو اجلى اوانباء عن الشيء بمراد فاجلى **فلفظي** مثل العقار خمر قيل اعلم
ان الحقايق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها
تعسرا تاما بالغا حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة
ولذلك ترى الشيخ الرئيس يستصعب تحديد الاشياء واما المفهومات اللغوية و
الاصطلاحية فالامر فيها سهل لان اللفظ اذا وضع في اللغة او الاصطلاح لمفهوم
مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه كان عرضيا له فتحديد
المفهومات في غاية السهولة وحدودها وحدودها تسمى حدودا قد تحققها بحسب

الاسم وتحديد الحقايق في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها تسمى حدودا
ورسوما بحسب الاسم والتحقيقية الحقيقة **وعند غيرنا** اي الحد
عند غيرنا **ما يميزه** اي يميز الشيء المحدود **بفصله** الباء للسببية **مع جنسه**
القريبين كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان **او خاصة معه** اي مع الجنس
القريب فما يميزه بالفصل مع الجنس القريبين **حد** اي يسمى حدا **او** ما يميزه بالخاصة
مع الجنس القريبين **رسم** اي يسمى رسما **تامان** اي ذلك الحد والرسم **وبدونه** اي
بدونه ما يميز الشيء بان يكون بالفصل وحده او به مع الجنس البعيد حد او بالخاصة
وحدها او بها مع الجنس البعيد رسم **ناقصان** اي الحد والرسم **وصورة الحقيقي**
اي صورة الحد الحقيقي وخصها بالذكر لان المقصود بيان صورة يكون الاخلال
بها نقصانا في الحد وتكميلا في الحقيقي منه فان تقديم الخاصة على الجنس لا يوجب
نقصا اتفاقا على ما نقل عن الشريف **جنس قريب ثم فصل** قريب ولفظ ثم اشارة
الى ان المعتبر في صورة الحقيقي كون الفصل بعد كون ابعد الجنس وما
نقله الشيخ في بعض تعليقاته ناطق حيوان حد تاما لان الاولى تقديم
الاعم لشهرته لا ينافي كون تقديم الفصل على الجنس خللا في صورة الحد اذ لا
بد في مطابقتها للذات من اجتماعهما وتقييد الجنس بالفصل حتى تحصل صورة
مطابقة للمحدود وخلل الصورة في الحد كاسقاط الجنس الاقرب والاقتصار
على الابعد لدلالة الفصل بالالتزام عليه نحو الانسان جسم ناطق او اسقاط
الجنس مطلقا لذلك نحو الانسان ناطق وكتقديم الفصل نحو العشق المفرط من المحبة
لاخلاله بالصورة وخلل المادة منه ما هو خطأ ومنه ما هو نقص والخطاء
له امثلة منها جعل الموجود والواحد جنسا للانسان مثلا وهما ليسا ذاتيين له
اذ تفهم حقيقته دونهما ومنها جعل العرض الخاص بنوع ما فصلا له بحيث لا ينعكس

كالضاحك

كالضاحك بالفعل للانسان ومنه من ترك بعض الفصول بحيث لا يطرد بان لا
يؤتى بالفصل المساوي له ان اتحد ولا بواحد من فصوله المساوية ان تعددت
ومنها تعريف الشيء بنفسه والكنه ما يكون ذلك اذا ذكر الشيء بلفظ مرادف مثل الحركة
عرض نقله فان النقله مرادف الحركة ومثل الانسان حيوان بشر ومنها جعل النوع جنسا
مثل الشر ظلم الناس والظلم نوع من الشر فان الشرور كثيرة ومنها جعل الجزء المقداري
جنسا مثل العشرة خمسة وخمسة فان الخمسة جزء العشرة لا يحمل عليها وحدها ولا باعتبار انضمام
خمسة اخرى اليها بل المحمول مجموع الخمستين والنقص له امثلة منها استعمال الالفاظ
المشتركة بلا قرينة لتردد ها بين المقصود وغيره فلا يتعين ومنها استعمال الالفاظ
المجازية بلا قرينة لظهورها في غير المقصود فيقع في الجهل **ولا يكتسب** اي الحد
ببرهان اي لا يمكن تحصيل الحد في نفسه بالبرهان **والا دار** اذ لا بد في الدليل
من تعقل المعرف لوجوب تعقل حقيقة ما يستدل عليه من جهة ما يستدل عليه
قبل اقامة الدليل عليه فلو حصل تعقل حقيقته بالدليل لتاخر عنه فيلزم الدور
كذا في الحاشية **او** لا يمكن اقامة البرهان على ثبوته للمحدود والا **تحصيل الحاصل**
لان البرهان عبارة عن وسط فيلزم حصول امر في المحكوم عليه فلو قدر في الحد
وسط لكان مستلزما لعين المحكوم عليه لان الحد ليس امرا غير حقيقة المحدود
تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل وفي الحاشية اي لا يمكن تحصيل الحد في نفسه
بالبرهان او لا يمكن اقامة البرهان على ثبوته للمحدود لانه يستلزم الدور اذ لا
بد من تعقل المستدل عليه من حيث انه مستدل عليه اي من حيث خصوصيته المفصلة
متقدم على الدليل فلو حصل به لكان دورا وايضا فتعقل الحد تصورا فلا يكتسب من
التصديق ولان تعقل الحد التام نفس تعقل حقيقة المحدود تفصيلا والبرهان
مقتضى محكوما عليه ومحكوما به يستلزم ثبوته له فلو تخلل بين الحد والمحدود

في الثبوت لكان مستلزمًا لثبوت عين المحكوم عليه لنفسه وفيه تحصيل الحاصل
انتهى وحاصل الوجه الاول انه لابد في اقامة الدليل هاهنا من تعقل المعرف الذي
هو الحد لكونه مركبا تقييديا من حيث يستدل عليه من حيث خصوصيته المفصلة
لوجوب تصور المستدل عليه من حيث انه يستدل عليه قبل الدليل فتصور الحد من
حيث خصوصيته المفصلة متقدم عليه فلو حصل به كان دورا مثلا فتصور الحيوان
الناطق من حيث انه حد للانسان متقدم على الاستدلال عليه فالدليل متوقف
عليه فلو حصل بالدليل لتوقف على الدليل والحال ان الدليل متوقف عليه وهو
الدور وحاصل الثاني ان تعقل الحد من قبيل التصور فلا يستفاد من البرهان وحاصل
الثالث وهو ثاني في كلامه قدس سره ان حقيقة البرهان يستلزم حصول الاثر
في المحكوم عليه لما تقرر من انه لابد في الدليل من وسط يستلزم المط حاصل
للمحكوم عليه فلو قدر في الحد وسط يستلزم حصوله للمحدود لكان الوسط
مستلزما لحصول عين المحكوم عليه لنفسه لان الحد الحقيقي التام امر عين
حقيقة المحدود تفصيلا وفيه تحصيل الحاصل لان ثبوت الشيء لنفسه بين فاذا تصور
النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شيء اصلا ولا يمكن اقامة البرهان الا بعد
تصورها المستلزم للحكم وهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور مثلا لو قلنا
الانسان بشر وكل بشر حيوان ناطق استلزم هذا البرهان الذي هو الاوسط اعني بشر
ثبوت الحيوان الناطق للانسان وهو ثبوت الشيء لنفسه فيلزم تحصيل الحاصل او
كان التصديق على صورة الحد مع المحدود يرد عليه مثله فدفعه بقوله **واما** بلغ
في التصديق فبادخال النسبة اي اثباتها او نفيها **لا تعقلها** فيجوز ان
يتوقف اثباتها او نفيها على تعقلها فلا دور بخلاف الحد فان المط تعقله لا اثباته
وفي الحاشية هذا دفع لما يقال ان هذا المحذور كما يجيء في التصور يجيء في التـ

ايضا

ايضا وجوابه ان المط ليس هو تعقل النسبة بل حاله في الاثبات والنفي الموقوف
عليه تعقلها لا هي بخلاف الحد فان المط تعقله لا ثبوته انتهى ومن اجل انه لا
يحصل بالبرهان لم يمنع اذ مرجع المنع طلب البرهان عليه ولا يمكن لكن يعترض عليه
اما بالمعارضة واما ببيان خلل فيه مما تقدم من عدم طرد او عكس او غيره مثلا فاذا
قال العلم تمييز لا يحتمل النقيض يقال له المراد انه صفة توجب التمييز او التمييز
لا يصلح جنسا له واعلم انه لا يعارض الا بحد هو يعرف به اذ لا تعارض بين التصورات
فان احدهما لا يمنع الاخر كله اذا قصدنا افادة الماهية فقط اما اذا قيل الانسان جسم هنا مع
ناطق واريد بيان ذلك مفهوم مخترعا او لغة خرج عن كونه حدا وصار كلاما يمنع
ويطلب عليه الدليل ودليله النقل عن اهله لغة او شرعا **فصل** لما فرغ من التصورات
شرع في التصديقات فقال **القضية** لما كان اكتساب التصديقات متوقفا على معرفة
القضية واقسامها واحكامها شرع فيها التي تقع الحجج عليها فقدم تعريفها **قول** اي
القضية قول يعني مركب عقلي ان عني بها القضية المعقولة او لفظي ان عني بها القضية
الملفوظة اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز وان اي اولى لان المعتبر هو العقلي واللفظي
انما اعتبر لدلالته على العقلي وذلك من قبيل تسمية الدال باسم المدلول والقول المعقول
جنس للمعقولة والملفوظ جنس للملفوظة **يصدق او يكذب** بالنظر الى مفهومه
والاغماض عن الامور الخارجة من الحقيقة وغيرها فيخرج نحو الانسان حيوان
ناطق اذا قصد التحديد ويدخل اذا لم يقصد بل ابقي على مفهومه الظاهر اذ في
الحد في الاول توجه الذهن الى معلوم مجهول ليرتسم فيه صورة اخرى تامة من الاولى
فالحد فيه تصور وتفتيش بهيئة المحدود على لوح الذهن لا تصديق بثبوت الحد
للمحدود فلا يجري فيه الصدق والكذب بخلاف الثاني وقريب من هذا ما قيل
في كلام الكاذب اذا قصد به نفس هذا الكلام او ابقي على مفهومه الظاهر فانه

على الاول انشاء وعلى الثاني خبر كذا في الحاشية قوله من الحقيقة قيل من بيانية
للخارجة لا صلة لها اذ المراد الخارجة عن مفهوم القول من الحقيقة وغيرها وفي
بعض النسخ بعد قوله من الحقيقة قوله عن المقصود والظاهر انه انسب بقوله
فيخرج نحو الانسان حيوان ناطق الخ يعني ان نحو هذا اذا قصد به التحديد كان
من المركبات التقييدية فيخرج عن التعريف وكذا تخرج الانشاءات لان الانشاءات
والمركبات التقييدية لا تتصف بالصدق ولا بالكذب لان منشأ اتصاف القضية
بهما اشتمالها على نسبة ذهنية هي حكاية عن امر واقعي وهو المحكي عنه والحكاية
اما مطابق للمحكي عنه وهو الصدق او لا وهو الكذب بخلاف النسبة الانشائية
والتصورات فانها ليست حكاية عن امر واقعي فلا يجري فيها الصدق ولا الكذب
كما لا يجري في قول القائل كلامي كاذب اذا قصد الى تنفيذ هذا الامر الكلامي
دون ان يبقيه على مفهومه الظاهر لانتفاء الحكاية التي تقتضي المغايرة بينها
وبين المحكي عنه فليس بخبر بل ليس له معنى محصل لانه اخبر عن نفس هذا الكلام
بنفس مفهوم الكاذب المحمول فيه فيلزم ان يكون مفهوم واحد في حالة واحدة
جزءا من موضوع قضية ومحمولا لها وهو غير متصور فيصير الكلام المذكور
مجرد عبارة خالية عن الحكم العقلي فهو لا صادق ولا كاذب وانما عدل قدس
سره عن قولهم القضية قول يحتمل الصدق والكذب او قول يصح ان يقال لقائله
انه صادق او كاذب الى التعريف المذكور لئلا تدخل القطعيات بلا تكلف دفعا
لما اورد على التعريف اولا ان الحد للايضاح وكلمة او فيه للترديد وانه يوجب
الايهام وجوابه ان المراد باو ليس هو ان احدهما واقع ولا نعلمه فينافي الايضاح
بل ان المحدود لا يخلو عنهما ولا يجتمعان فيه وايهما وقع فهو الخبر ولا ابهام
وثانيا ان الصدق بالمعنى المصدري مطابقة الخبر للواقع ومعنى الصادق

الخبر

الخبر المطابق والكذب بخلافه في الحالين فمعرفة الصدق والكذب متوقفة على
معرفة الخبر المرادف للقضية فلو توقفت معرفة القضية على معرفة الصدق والكذب
لزم الدور وجوابه اولا انا نمنع انهما لا يعرفان الا به بل هما ضروريان او هما المطابقة
للواقع واللامطابقة له وهذا المعنى لا تتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية
فلا دور وثانيا ان الخبر بديهي والتعريف للتنبيه واحضاره من بين المخزونات فلا
دور ايضا فالخبر له تعريف ثان من الاعراض الذاتية وهو ما اشار اليه بقوله **او كلام**
لنسبته اي النسبة التامة التي بين طرفي الكلام القائمة بنفس المتكلم وهي تعلق احد
جزئيه بالآخر بحيث يصح السكوت عليه **خارج** اي عن كلام النفس المدلول عليه
بذلك اللفظ **فان حكم فيها** اي في القضية **بثبوت امر** وهو المحكوم به ويسمى محمولا
لآخر اي لامر آخر وهو المحكوم عليه ويسمى موضوعا **او نفيه** اي نفي امر عن آخر
فحملية اي فتسمى حملية والدال على النسبة يسمى رابطة وقد تذكر وتحذف فعلى
الاول فالقضية ثلاثية وعلى الثاني ثنائية وفي الحاشية على قوله بثبوت امر
لآخر بان يكون احدهما هو الآخر كما في حمل المواطاة او احدهما عارض للآخر
كما في حمل الاشتقاق انتهى معنى حمل المواطاة هو حمل الشيء على الشيء حقيقة
لا بواسطة الاشتقاق او التركيب مع ذو او ما في معناها كزيد ذو كتابة
او كاتب ويعبر عنه بحمل هو هو ومفاده اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي
وحمل الاشتقاق هو حمل الشيء على الشيء بواسطة الاشتقاق كحمل الكتابة
على زيد في قولنا زيد كاتب فان حملها عليه لا بنفسها بل بواسطة اشتقاق
اسم الفاعل منها وحمله على زيد والمحمول هنا مغاير للموضوع في الوجود الذهني
والخارجي **والا** اي وان لم يحكم فيها باثبات امر لآخر او نفيه عنه **فشرطية**
نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود **وموضوع الحملية اما شخص** اي جزئي

حقيقي فتخصه نحو زيد كاتب وفي الحاشية سواء كان تشخصه بحسب الوضع او
بحسب الاستعمال كانا زيد وهذا عمرو فان الضمير واسم الاشارة ستعولها كلي في الاصل
انتهي قوله بحسب الوضع كزيد قوله كانا زيد وهذا عمرو فان الضمير واسم
الاشارة من لو لهما كلي في الاصل وتشخصا بحسب الاستعمال او نفس الحقيقة
بحيث لا يسري الحكم للافراد وفي شيه من غير تعدي الي الافراد فطبيعية نحو
الحيوان جنس والانسان نوع فان طبيعة الانسان ها هنا ماخوذة علي وجه
لا يتعدي ذلك الحكم الي افراده وبهذا سمي طبيعيه وهي غير معتبرة في العلوم او
يسري الحكم الي جميع الافراد مبين كمها كلا او بعضا فمحصورة كليه ان كان الحكم
فيها علي كل الافراد وجزئيه ان كان علي بعضها والا اي وان لم يكن مبينا كلا او بعضا
كذا في الحاشية فمهملة نحو الانسان في خسر وفي الحاشية اي مهملة السور لا
متروكة الذكر في الاحكام فللحكم الجزئي طريقان ذكر السور فيفهم مطابقة وتركه
فيعلم تحققه عقلا انتهي قوله فللحكم الجزئي طريقان يعني ان لافادة الحكم
الجزئي طريقان احدهما ان يصرح بذكر السور فيفهم مطابقة والثاني ان
يترك السور راسا فيعلم تحققه عقلا فالمقصود من الجزئية لا يتوقف علي
التصريح بالبعض فيستغني عنه في افادته وان اختلفت فيها جهة الدلالة عليه
وقد علم مما ذكره قدس سره محصورات اربع موجبتان كليه وجزئيه وسالبتان
كلية وجزئية وان صرح بكيفية النسبة اي نسبة المحمول الي الموضوع في نفس
الامر مكيفة بكيفية هي الوجوب او الامتناع او الامكان ويسمي مادة القضية
واذا حصلت في الذهن فان اعتبر لها كيفية فموجهه والا فمطلقه والصورة
المعقولة من تلك الكيفية في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في القضية
الملفوظة تسمي جهة والجهة ان وافقت المادة فالقضية صادقة والا فكاذبة

وفي الحاشية عند قوله بكيفية النسبة كالضرورة والدوام مثلا وما لم يكن كذلك
تسمي مهملة الجهة ومطلقة بسيطة اي اما بسيطة لكونها لم تشتمل علي حكمين مختلفين
بالايجاب والسلب كقولنا كل انسان حيوان وقد تحقق التعدد مخففا بالطبع او مركبة
لكونها اشتملت عليهما كقولنا كل انسان كاتب لا دائما اي لا شيء من الانسان بكاتب
بالفعل او لا بالضرورة اي لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان لان اللادوام اشارة
الي مطلقة عامة واللاضرورة الي ممكنة عامة متوافقتين للاصل في الكم مخالفتين
له في الكيف واول جزئي الشرطية المقدم في الذكر وثانيهما تال لتلوه
اياه في الذكر فان حكم فيها بتعليق نسبة علي اخرى اي علي نسبة اخرى فمتصلة
موجبة كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وان حكم فيها بسلب
تعليق نسبة علي نسبة اخرى فسالبه كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل
موجود وترك ذكر السالبة هنا لانها معلومة بالقياس الي الحملية وفي الحاشية
هذا علي مذاق المنطقيين من ان لفظة ان والفاء اخرجا الجزئين عن احتمال
الصدق والكذب وصار الحكم بالتعليق لا غير واما علي مذاق اصحاب العربية
فالاعتبار بالجزاء والشرط قيد له فان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان
انشاء فانشائية ومما يقال في ترجيح كلام المنطقيين من انا نقطع بصدق
قولنا ان كان زيد حجرا فهو جماد مع استلزام كلام اصحاب العربية كذبه ضرورة
استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد فجوابه مشهور وبعض المحققين انكر
الفرق بين المذاقين وجعل كلام اهل العربية راجعا الي كلام المنطقيين
وشنع علي من ظن خلاف ذلك وجعل الشرطية التي جزاؤها امر نحو ان جاءك زيد
فاكرمه متاولة بالخبرية اي فانت مامور باكرامه وهو كما ترى فان الخبر غير
مراد قطعا انتهي قوله علي مذاق المنطقيين يعني ان قوله فان حكم فيها بتعليق

نبه على اخرى الخ مبني على ما عليه المنطقيون من ان لفظة ان والفاء اخرجا
جزئي الشرطية عن كونهما قضيتين يصح السكوت عليهما ويحتملان الصدق والكذب
وصار الحكم في الشرطية بتعليق الجزاء على الشرط لا غير بخلاف اهل العربية
فالاعتبار عندهم في حكمها بالجزاء فان كان خبرا نحو ان جئتني اكرمتك فالشرطية خبرية
وان كان انشاء نحو ان جاءك زيد فاكرمه فانشائية والشرط في عرفهم قيد للحكم
الجزاء مثل المفعول قوله ومن ههنا نقطع خاصله انا نقطع بصدق الشرطية المذكورة
مع استلزام كلام اصحاب العربية كذبها فلا يكون كلامهم حقا وبيان كذبها
انها على مذهبهم في قوة خبر مقيد هو قولنا زيد جاد في وقت حجريته او على
تقدير حجريتها وهذا الخبر المقيد كاذب لكذب مطلقه وهو قولنا زيد جاد ضرورة
استلزام كذب المطلق كذب المقيد قوله فجوابه مشهور هو انا لا نسلم ان المطلق
هنا منتف في الواقع بل المتحقق في الواقع وهو جمادية زيد في نفس الامر وبين
ذلك مطلقا بالنسبة الى جمادية زيد على تقدير حجريته فان المطلق بالنسبة
اليها هو جمادية زيد ماخوذة بحيث يمكن تقييدها بنفس الامر او بتقدير
حجريته او بغير ذلك وذلك متحقق في الواقع في ضمن المقيد فيه فان جماديته على
تقدير حجريته متحققة في الواقع فتحقق جماديته مطلقا في ضمنها قوله وبعض
المحققين الخ الظاهر ان المراد به الشريف حيث قال في حواشيه على المطول
بعد كلام طويل وان كلام اهل الميزان لا يخالف كلام اهل العربية والعرف
كيف وهم بصدد بيان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف قوله
وجعل الشرطية الخ قال ايضا في الحواشي المذكورة وان الجملة الشرطية اذا كان
احد طرفيها انشاء كان مؤولا بالخبر فان قولك ان جاءك زيد فاكرمه بتاويل
فانت مامور باكرامه فتكون خبرية وحكم المنطقيين بخبرية الشرطية مطلقا

في الخبرية بناء على هذا انتهى وقد علمت فتح المص قدس سره لم يتعرض له
وهو كما ترى فان الخبر غير مراد قطعا **لزومية** اي فتسمى لزومية ان كان الحكم
فيها لعلاقة توجب ذلك لكون المقدم علة للتالي نحو ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او معلولا له نحو ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او كونهما
معلولي علة ثالثة نحو ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء **او اتفاقية** ان كان
ذلك لا لعلاقة كقولنا ان كان نصاب الابل خمسا كان نصاب الغنم اربعين
او تنافيهما ان حكم بتنافي الجزئين **او عدمه** اي بعدم تنافي الجزئين **فمنفصلة**
حقيقية ان حكم فيها بالتنافي بينهما وجودا وعدما او بعدمه كذلك كقولنا
هذا العدد اما ان لا يكون زوجا او فردا او كقولنا ليس اما ان يكون هذا الشيء
وكاتبا **او مانعة جمع** ان حكم فيها بالتنافي بينهما وجودا فقط او بعدمه كذلك
كقولنا اما ان يكون هذا الشيء شجرا واما ان يكون حجرا وكقولنا ليس اما ان يكون هذا
الانسان حيوانا او اسود **او خلو** اي مانعة خلو ان حكم فيها بالتنافي بينهما
عدما فقط او بعدمه كذلك كقولنا الزاني اما ان يجلد واما ان يرجم وقولنا
ليس هذا الانسان روميا او زنجيا فانهما لا يرتفعان ولكن قد يجتمعان **فصل**
الدليل ينقسم الى قياس واستقراء وتمثيل لانه اما ان يستدل بحال الكلي
على الجزئي او بالعكس او ببعضهما فالاول القياس والثاني الاستقراء والثالث
التمثيل والغرض هنا يتعلق بالاول فلذا قال قدس سره **البرهان** وهو قياس
مؤلف من اليقينيات فتلك اليقينيات مقدمات البرهان الموصلة الى التصديق
قطعية تنتج قطعيا لان النتيجة لازمة لمقدمات حقة قطعا ولازم الحق
قطعا ولابد ان تكون ضرورية او تنتهي الى المقدمات الضرورية دفعا للدور
والتسلسل المنافيين من الاكتساب وهي انواع الاول المشاهدات الباطنية

الوجدانيات وهي ما لا تفتقر الي عقل كجوع الانسان وعطشه ولذته
والمه فان البهايم تدركه الثاني الاوليات وهي ما تحصل بمجرد العقل ولا يتوقف
فيها الا حضور الطرفين والالتفات الي النسبة كعلم الانسان بانه موجود وان
النقيضين يصدق احدهما فلا يصدقان معا ولا يكذبان الثالث المحسوسات
وهي ما تحصل بالحس الظاهر اعني المشاعر الخمس كما نعلم ان النار حارة والشمس
مضيئة الرابع التجربيات وهي ما تحصل بالعادة اعني تكرر الترتيب مع عنه
علاقة عقلية وقد يخص كعلم الطب باسهال المسهلات وقد يعم كعلم العامة
بان الخمر مسكر الخامس المتواترات وهي ما تحصل بنفس الاخبار تواترا كما نعلم
بوجود مكة وبغداد واما الامارات التي هي ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما
ظنيا او اعتقاديا ولا تستلزم ذلك وجوبا ولا دايما بل في وقت ما وذلك
اذا لم يمنع مانع وانما لم يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين امر ربط
عقلي بحيث يمنع تخلفه عنه لزوالهما مع بقاء موجبهما كما يكون عند بقاء
العارض وظهور خلاف الظن بحسن او دليل وهي انواع الحدسيات كما تشاهد
نور القمر يزداد وينقص بقربه وبعده من الشمس فنظن انه مستفاد منها
والمشهورات كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم وكالتجربيات
الناقصة والمحسوسات الناقصة والوهميات ما تتخيل بمجرد الفطرة بدون نظر العقل
انها من الاوليات مثل كل موجود متحيز والمسلمات ما يسلمه الناظر من غيره
ثم ان البرهان باعتبار الصورة قسمان كما بينه قدس سره بقوله ان خلا عن
ذكر لازمه اي ما يلزم وعند كالنتيجة ونقيضه اي نقيض لازمه بان لم
تكن النتيجة مذكورة فيه بهيئتها فاقتراني لاقتران الحدود فيه حملي ان تركب
من الحمليات الصرفة كقولنا هذا سكران وكل سكران لا يقرب الصلوة او شرطي ان

ان لم يتركب من الحمليات الصرفة سواء تركب من الشرطيات الصرفة كقولنا كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء او من
الشرطية والحملية كقولنا كلما كانت الصلوة مشروطة بالطهارة فالطهارة
عبادة وكل عبادة قربة وتنعقد الاشكال الاربعة في القياس الاقتراني والا
اي وان لم يخل البرهان عن ذكر لازمه ونقيضه فاستثنائي لاشتماله على
حرف الاستثناء كقولنا ان كانت هند حايضا لم يصح طلاقها لكنها حايض فلم
يصح طلاقها ومبتدأ المطلوب في القياس الاقتراني الحملي موضوع اي
يسمى موضوعا لانه وضع لان يحكم عليه بشيء واصغر لانه يكون في الاغلب اخص
والاخص اقل افرادا فيكون اصغر وذاته اي المقدمة التي هي صاحبة الاصغر
صغرى اي تسمى صغرى لاشتمالها على الاصغر وخبره محمول اي يسمى خبر المطلوب
محمولا لانه يحمل على الموضوع واكبر لانه لما كان اعم نوعا كثيرا افرادا من الموضوع
وذاته اي المقدمة التي هي صاحبة الاكبر كبرى لاشتمالها على الاكبر والمكرر
اي اللفظ المكرر وسط لتوسطه بين طرفي المطلوب فيكون واسطة في الاثبات
فان كان واسطة في الثبوت ايضا فبرهان لمي والا فاني وفي الحاشية لمفردي
مقدمتي البرهان الحملي عند كل قوم له اسم فالمنطقيون يسمونهما موضوعا
ومحمولا والمتكلمون ذاتا وصفة والفقهاء محكوما به ومحكوما عليه والنحاة
مبتدأ وخبرا ولا يرد على المتكلمين الكاتب انسان لان المراد بالمحكوم عليه ما
صدق عليه وبالمحكوم به المفهوم نعم كلام النحاة غير شامل لنحو قام زيد فلذلك
عبر بعضهم بالمسند اليه والمسند وما يقال من ان المبتدأ اذا اسند اليه عند النحاة
قد يكون سورا عند المنطقيين فيندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف
اليه السور انتهى قوله غير شامل لنحو قام زيد او له بعضهم بان المعنى زيد قائم

لمسند
اودعا قيام في الزمان الماضي فى له وما يقال لا يمكن بيان ان المبتدا والمسند
اليه عند النحاة قد يكون سورا نحو كل انسان حيوان فان المسند اليه كل تحقق
سور الموجبة الكلية عند المنطقيين لانه موضوع مع ان ظاهر الكلام ان المبتدا
والمسند اليه عند النحاة موضوع عند المنطقيين فاجاب عنه قدس سره بقوله
فندفع بان المحكوم عليه في الحقيقة ما اضيف اليه السور **وقد يستدل**
على المطلوب بابطال نقيضه وهو الاستدلال على اثبات المط بانه لولاه لصدق
نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين لكن نقيضه غير واقع فيكون هو واقعا
وهذا يسمى قياس الخلف لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقية المطلوب
وهو مركب من قياسين احدهما اقتراني مركب من متصلة وحملية والاخر استثنائي
يستثنى فيه نقيض التالي مثلا اذا كان المط لا شيء من الحيوان بحجر فنقول
لو لم يصدق لا شيء من الحيوان بحجر لصدق نقيضه وهو بعض الحيوان حجر
ولنا مقدمة اخرى حقيقية هي قولنا لا شيء من الحجر بحيوان وهذا هو الاقتراني
المركب من متصلة وحملية ينتج لو لم يصدق لا شيء من الحيوان بحجر لصدق
بعض الحيوان ليس بحيوان ونجعل هذه النتيجة مقدمة للقياس الاستثنائي
الذي استثني فيه نقيض التالي فنقول لو لم يصدق لا شيء من الحيوان بحجر
لصدق بعض الحيوان ليس بحيوان لكنه محال فعدم صدق المط مستلزم للمحال
فيكون المط حقا **او بتحقق ملزوم حقيته** اي او يستدل على المط
بتحقق ملزوم حقيته **وهو اي المط عكسه** اي عكس ذلك الملزوم واذا
تحقق الملزوم تحقق لازمه الذي هو عكسه مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من
الانسان بحجر فنقول كل حجر جماد ولا شيء من الجماد بانسان فلا شيء من الحجر بانسان
وينعكس الى المط **وفي الحاشية** اعلم ان الدليل قد يقوم على المطلوب ابتداء بان

يناق

يناق الانظر فيه الى ما هو المط بعينه كما في بعض القياس المستقيم وقد يقوم
على ابطال نقيضه فيلزم منه صدقه قطعا كما في قياس الخلف وقد يقوم
على تحقق امر هو ملزوم لصدق المط لكونه عكسا له فيلزم صدقه ايضا كما في
رد الاشكال الثلاثة الى الاول بحيث يحتاج الى عكس النتيجة فلذلك
يعني لهذا احتيج الى بيان ماهية النقيض احتيج الى بيان ماهيتها واحكامهما فقال
فالنقيضان الخ انتهى قوله فلذلك يعني فلذلك كل المذكور احتيج الى بيان ماهية
النقيض والعكس سواء كان عكس مستو او عكس نقيض واحكامهما فانه يذكرهما
جميعا فقال **فالنقيضان قضيتان** يلزم من فرض **ايتهما صدقت كذب**
اخرها او بالعكس وهو ان يلزم من كذب ايتهما فرضت صدق اختها ولا حاجة
الى تقييد اللزوم بكونه بالذات دفعا لورود هذا انسان هذا ليس بناطق لان كذب
كل منهما لا يلزم من صدق الاخر بل من صدقه واستلزامه لنقيض الاخر جميعا
وفي الحاشية المتبادر من هذا ان سبب الكذب هو الصدق وحده بمعنى ان
الكذب ينتج منه فلا حاجة الى التقييد بالذات فلهذا لم يذكره انتهى وفيها
ايضا عند قوله وبالعكس هذا القيد احتراز عن المتضادين اعني الكليتين اذ لا يلزم
من كذب ايتهما كانت صدق الاخرى كما لزم من صدق ايتهما كانت كذب الاخرى وفيها
ايضا تعريف الحاجبي هكذا النقيضان كل قضيتين اذا صدقت احديهما كذبت الاخرى
او بالعكس وتعريف التفتازاني في التهذيب هكذا التناقض اختلاف القضيتين
بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولولا تصريحه في كتبه
بان العكس لاخراج المتضادين لامكن تنزيله على انه اشارة الى تعريف ثان
واحسن ما يقال في تعريف التناقض انه اختلاف قضيتين كيفا مستلزم لذاته
صدق احديهما وكذب الاخرى ثم المراد بالاختلاف انتفاء التغاير بينهما الا بحسب

الإثبات نفيًا وبالعكس وأمّا التغايُر كمًّا فلا عبرة به وإنّما المعتبر الوصف العنواني
كما قالوه ثم المتبادر منه ان صدق كل هو وحده مستلزم لكذب الآخر فلا حاجة
الى ما اشتهر من قولهم يلزم لذاته من صدق كل كذب الآخر ليخرج نحو
زيد انسان زيد ليس بناطق لانه لم يستلزم كذب كل منهما صدق الآخر وحده بل
مع استلزامه بنقيضها ودخل لنا بالعكس ليس من تتمة التعريف بل هو تعريف ثان
بعكس الاول ولا يرد المتضادان نحو هذا حجر هذا شجر وكل حيوان انسان ولا شيء
من الحيوان بانسان لما عرفت فان صدق كل ليس وحده مستلزما لكذب الآخر بل مع
استلزامه صدق نقيضها وظني ان الحاجبي ايضا اراد بقوله وبالعكس الاشارة
الى تعريف آخر لكن الظاهر من كلام العضدي خلاف ذلك وان رجعته اليه لم
يكن فيه كثير بعد وفي عبارته التناقضان كل قضيتين يلزم من صدق إحداهما
وحدها كذب الاخرى ويلزم منه العكس لكن شارح الشرح وشارح المحشين لم
يرجعوه اليه انتهى قيل ثم لم يرجعوه اليه لان خروج المتضادين في الشخصية وكذا
نحو كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بانسان بدونه لم يسلم فللتصريح بالعلم
ضمنا لئلا تقع الغفلة عنه هذا والضابط في التناقض ان القضيتان اما شخصية
او غيرها **فالشخصية شرطها** أن تكون نقيضها شخصية اخرى تحقق **الوحدات الثمانية** وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الشرط ووحدة الكل
والجزء ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة القوة
والفعل فيجب ان لا يكون بينها وبين نقيضها تغاير الا بسلب كل من
الاثبات والنفي بالآخر فيلزم ان يتحد الموضوع والمحمول لا باللفظ فقط بل بالذات
والاعتبار ويلزم ذلك بت وحدات مضافة الى وحدة الموضوع والمحمول لولاها
لم يتحد كذلك لاختلاف الاعتبار الا في كل عاد الاضافة مثل زيد اب زيد ليس

باب ولو اردت في احدهما لبكر وفي الآخر لعمرو لم يتنافيا الثاني الاتحاد في الجزء
والكل مثل الزنجي اسود الزنجي ليس باسود ولو اردت في احدهما لبكر وفي الآخر
لعمرو لم يتنافيا الثاني الاتحاد في الجزء والكل مثل الزنجي اسود الزنجي ليس
باسود ولو اردت في احدهما جزءه وفي الآخر كله لم يتنافيا الثالث في القوة والفعل
مثل الخمر مسكر الخمر ليس بمسكر الرابع الزمان مثل الشمس حارة الشمس ليس بحارة
الخامس المكان مثل زيد جالس زيد ليس بجالس السادس الشرط مثل الكاتب متحرك
الاصابع الكاتب ليس بمتحرك الاصابع وفي الحاشية وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الكل والجزء ووحدة المكان ووحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل هذا
ما ذكره القدماء وزاد بعض المتأخرين وحدة الآلة وغيرها وبعضهم ارجع الجميع
الى وحدة الموضوع والمحمول والكلام فيه مشهور انتهى قوله وحدة الآلة نحو زيد
كاتب اي بالقلم الواسطي زيد ليس بكاتب اي بالقلم الواسطي ولو اريد في الآخري بالحديدي
لم يتنافيا فضلا قوله وغيرها المفعول به نحو زيد ضارب زيدا زيد ليس بضارب والتمييز
نحو عندي عشرون ليس عندي عشرون والظاهر انه راجعهما في وحدة الموضوع
والمحمول قوله والكلام فيه مشهور زعم بعضهم ان وحدة الشرط والجزء والكل
مندرجة تحت وحدة الموضوع لان الجسم الابيض غير الاسود وكل العين غير الجسم مع
بعضها ووحدة المكان والاضافة والقوة والفعل والزمان مندرجة تحت وحدة
المحمول لان الجالس في الدار غير الجالس في السوق والاب لزيد غير الاب لعمرو
والمسكر بالقوة غير المسكر بالفعل والنائم في الليل غير النائم بالنهار فعدم التناقض
في الصور المعدودة لعدم الاتحاد في الموضوع والمحمول وفيه نظر وهو جعل
وحدة الشرط والجزء والكل راجعة الى وحدة الموضوع والبواقي الى وحدة

المحمول مما لا يصح على اطلاقه لانه اذا انعكست القضايا المذكوره انعكس الامر وضابطه
وحدة الشرط والكل راجعة الى المحمول والبواقي الى الموضوع فالاولى القول برجوع
جميع الوحدات الى وحدة الموضوع والمحمول من غير تخصيص بل الاصوب ما ذكره
بعضهم من الاكتفاء بوحدة النسبة الحكمية حتى يكون السلب واردا على ما ورد
عليه الايجاب لان متى اختلف شيء من الموضوع والمحمول وما يتعلقان بهما
اختلفت النسبة ضرورة ان النسبة الى هذا غير النسبة الى ذاك فمتى لم تختلف
النسبة لم يختلف شيء من تلك الامور بحكم عكس النقيض هذا وقد يقال الوحدات
المندرجة تحت وحدة الموضوع مندرجة تحت وحدة الموضوع مندرجة تحت وحدة
الموضوع من حيث هو موضوع والوحدات المندرجة تحت وحدة المحمول مندرجة
تحت المحمول من حيث هو محمول واذا جاز ذلك لا يلزم انعكاس الشرائط عند انعكاس
القضية بل جاز ان يكون شرائط الموضوع معتبرة ابدا في جانب الموضوع وشرائط
المحمول معتبرة ابدا في جانب المحمول واذا جاز ذلك فكلامهم محمول عليه وايضا فيه تفصيل
الاجمال لئلا تقع الغفلة عن بعض اسباب اتحادها **وغيرها** اي غير الشخصية وهي
المحصورة شرطها في التناقض **معها** اي مع الوحدات الثمانية **التخالف** في
الموضوع **كما** اي الكلية والجزئية **وفيهما** اي في الشخصية وغيرها يشترط التخالف
كيفا اي الايجاب والسلب وفي بعض النسخ كما وكيفا بدون قوله فيهما وعلى هذه
النسخة في الحاشية المراد التخالف فيهما معا بخلاف الشخصية فان الاختلاف
فيهما معا لا معنى له فيها بل شرطها الاختلاف الكيفي كسائر القضايا وهذا الشرط
ظاهر غاية الظهور من تعريف التناقض فتأمل انتهى قوله المراد التخالف فيهما يعني في
الكم والكيف قوله بخلاف الشخصية لان موضوعها جزئي حقيقي فلا يتصور فيها

الكلية

الكلية والجزئية قوله وهذا الشرط ظاهر غاية الظهور من تعريف التناقض اذ
علم منه انه لا تناقض بدون الاختلاف في الكيف حتى اعتبره بعضهم في مفهومه
كما سنذكره فعلم ان الاختلاف الكيفي شرط في الشخصية وغيرها دون الاختلاف
في الكم فانه شرط في غيرها لا فيها بل لا معنى له فيها ولعل ان يكون هذا وجه التأمل
والله اعلم ودليل اشتراط الكم والكيف على تقدير النسختين واما الاول فلان الموجبتين
وكذا السالبتين قد يصدقان نحو كل انسان حيوان وبعض الانسان حيوان ونحو لا
شيء من الانسان بفرس وبعض الانسان ليس بفرس وقد يكذبان نحو كل فرس انسان
وبعض الفرس انسان ونحو لا شيء من الانسان بحيوان وبعض الانسان ليس بحيوان واما
الثاني فلانه لا تناقض بدونه ولذلك اعتبر بعضهم الاختلاف كيفا في مفهوم التناقض
فقال اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته ان تكون احديهما صادقة
والاخرى كاذبة وفي الحاشية عدم قوله التخالف كما وكيفا هذا في غير الموجهات و
القرينة عدم التعرض لمباحثها في هذا الفن انتهى وانما فيها يشترط الاختلاف في
الجهة بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا واذا ثبت ذلك في تناقض المحصورات
فنقيض الموجبة حال كونها **كلية** نحو كل انسان حيوان **سالبة جزئية** نحو بعض
الانسان ليس بحيوان **وجزئية** اي ونقيض الموجبة حال كونها جزئية نحو بعض
الانسان حيوان **سالبة كلية** نحو لا شيء من الانسان بحيوان وعلم بيان نقيض السالبة
كلية وجزئية لان التناقض من الاضافات المتكررة وفي الحاشية اورد على
هذا ان قولنا خمسة رجال في الدار موجبة جزئية لان الحكم فيها على البعض ونقيضها
لا شيء من الرجال في الدار فلو كان في الدار اقل من خمسة لزم كذب القضية
ونقيضها معا وقد يجاب بان تلك القضية شخصية فالعدد جزء الموضوع
وليس سورا وفيه نظر لان السور كلما دل على كل الافراد او بعضها وليس مختصا

[illegible]

بلفظ كل او بعض حتى الالف واللام الاستغراقية فسور الكلية والتنوين سور الجزئية
قال ابن سينا في الاشارات ان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وادخال التنوين
يوجب تخصيصا فلا مهملة في كلام العرب انتهى وايضا فقد اتفقوا على ان التخصيص
ما كان موضوعها جزئيا حقيقيا وضعا او استعمالا نحو زيد عالم وانت شاعر ولا
ريب ان خمسة رجال اذا لم يقصد به معين كلي لا جزئي وايضا فقد صرحوا بان كلما
يفهم منه البعض في لغة من اللغات فهو سور الجزئية كبعض وواحد واثنان و
ثلث نص على ذلك المحقق التفتازاني في شرح الرسالة وغيره من المحققين فتدبر
انتهى قوله فتدبر الظاهر ان وجه التدبر انه قد علم ان شرط التناقض قضيتان
اتحادهما صدقت كذبت اخرتها فاذا لم يتحد الاخيه فلا تناقض وح فلا يلزم كذب
القضية ونقيضها معا في الايراد المذكور واما الجواب المذكور بقوله وقته
يجاب بان تلك القضية تخصيصه الخ فقد علم بما فيه بما افاده قدس سره الى اخر
الحاشية **وعكس القضية تبديل طرفيها** بان يجعل الموضوع محمولا والمحمول
موضوعا مع بقاء الاثر **مع بقاء الصدق** على تقدير صدق الاصل لا في نفس الامر
اذ قد يكذب هو واصله نحو كل انسان فرس عكسه بعض الفرس انسان وكلاهما
كاذبان لكن لو صدق الاصل صدق وفي الحاشية المراد ببقاء الصدق ولو
تقديرا فلا يرد النقض بنحو كل انسان فرس لكذب العكس والاصل
انتهى فعلم ان الاصل لو فرض صدقه لزم من صدقه صدق العكس لا انه
يجب صدقهما في الواقع اذ قد يكذبان كما بينا **والكيف** يعني انه لو كان الاصل
موجبا كان العكس موجبا ولو كان سالبا كان سالبا وفي الحاشية ربما
اعترض بان التعريف يقتضي ان يكون قولنا بعض الانسان حيوان
عكسا لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وليس كذلك لعدم الاتفاق في الكيف على ان

الاكتفاء

الاكتفاء بمجرد التبديل بشرط بقاء الكيفية على حالها فيدفع النقض به ايضا انتهى
وما ذكره امر استقرائي اذ ربما كان الاصل سالبا وعكسه موجبا كقولنا لا شيء من الانسان
بضاحك بالفعل عكسه بعض الضاحك انسان بالفعل وفي الحاشية قوله وعكس
القضية تبديل طرفيها دخلت الحملية والشرطية معا واما على تعريف الحاجبي فلا
يشمل الشرطية الا بتكلف تام وايضا فلم يذكر بقاء الكيف وهو ان يكون نقض
الانسان حيوان عكسا لبعض الحيوان ليس بانسان وقد يعتذر له بانه عرف
العكس بانه تحويل مفردي القضية على وجه يصدق ومراده لزوم صدق العكس على
تقدير صدق الاصل والا لزم فيما جعلتموه نقضا انتهى قوله دخلت الحملية و
الشرطية معا لان لفظ الطرفين شامل لعكس الحمليات وعكس الشرطيات لان المراد
بعكس القضية تبديل طرفيها مع بقاء الصدق والكيف سواء كان الطرفان الموضوع
والمحمول او المقدم والتالي قوله واما على تعريف الحاجبي فلا يشمل الشرطية
الا بتكلف تام وجه التكلف هو ان يفسر قول الحاجبي عكس كل قضية تحويل
مفرديها بان المراد بمفرديها طرفيها والعنوان اي بان يجعل العنوان محمولا و
المحمول موضوعا دون ان يفسر بالمحكوم عليه وبه مع امكانه ليعم عكس القضايا
الشرطية وهذا تكلف تام وما في الحاشية غير خفي وما ذكر من معنى العكس
حقيقة وقد يقال العكس للقضية التي حصلت بعد التبديل ايضا مجازا مشهورا
كالخلق والنسخ وعلى هذا **فعكس الموجبتين** اي الكلية والجزئية **جزئية** لجواز
عموم المحمول نحو كل انسان حيوان والتالي نحو ان كان هذا انسانا فهو حيوان كذا
في الحاشية والحاصل اما عكس الكلية الموجبة جزئية موجبة لان الموضوع والمحمول
قد التقيا في ذات صدقا عليها فبعض ما صدق عليه المحمول قد صدق عليه الموضوع
لكن ربما يكون المحمول اعم يثبت حيث لا يثبت الموضوع فلا يلزم الكلية واما عكس

الجزئية الموجبة جزئية موجبة للاكتفاء وفي الحاشية عند قوله فعكس هذا
التعريف يومي الى اطلاق العكس على معنيين احدهما المعنى المصدري اعني نفس التبديل
والثاني القضية الحاصلة بعد التبديل والتعريف ناظر الى المعنى الثاني **وعكس
السالبة الكلية مثلها** اي سالبة كلية لان الطرفين لا يلتقيان في شيء من الافراد
وفي الحاشية ان قولنا لا شيء من الانسان بفرس وليس البتة اذا كانت الشمس
طالعة فالليل موجود لو لم يصدق عكسهما سالبة كلية لصدق نقيضها الذي
هو موجبة جزئية فنضمها الى الاصل ونلزم سلب الشيء عن نفسه انتهى اذ لو
لم يصدق عكس قولنا لا شيء من الانسان بفرس سالبة كلية وهي قولنا لا شيء من
الفرس بانسان لصدق نقيضها وهو بعض الفرس انسان ونضمه الى الاصل
هكذا بعض الفرس انسان ولا شيء من الانسان بفرس فينتج من الاول بعض
الفرس ليس بفرس وقس عليه الشرطيه **ولا عكس لجزئيتها** اي لجزئية السالبة
لجواز ان يكون الموضوع اعم فيسلب الاخص عن بعضه فاذا عكس كان سلب
الاعم عن الاخص فلا يصدق وفي الحاشية لان الموضوع او المقدم اعم نحو
بعض الحيوان ليس بانسان وقد لا يكون اذا كان العالم مضيئا فالشمس طالعة
فلو انعكست لزم سلب الاعم عن الاخص او كون نقيض الاخص الاعم لازما للاخص
وفي الحاشية المتاخرون من المنطقيين اعتبروا عكس السالبة الجزئية اذا كانت
مشروطة خاصة او عرفية خاصة كما هو مشهور واورد عليهم ان قواعد الفن
كلية والانعكاس في بعض المواد لا عبرة به والا لكان عليهم ان لا يطلقوا القول
في عكس الموجبة الكلية موجبة جزئية بل بخصوصها اذا لم يساوي الموضوع المحمول
كما في كل انسان ناطق فانها تنعكس بمثلها فكيف اعتبروا هنا الانعكاس في
بعض المواد ولم يعتبروه هنا وما الفرق بين المقامين والجواب ان الجهات ماخوذة

يجوز ان يكون الموضوع اعم يعني يجوز ان يكون الموضوع او المقدم اعم

في مفهوم القضايا فاعتبرت في احكامها واما مساواة الموضوع المحمول فخارجة عن
مفهوم القضية فلذلك ضربوا عن اعتبارها صفحا **وعكس النقيض تبديل نقيضي
طرفيها** بان يجعل نقيض الجزء الثاني اولا ونقيض الاول ثانيا **مع بقائها** اي
بقاء الصدق والكيف كذا في الحاشية فنقيض الموجبة موجبة ونقيض السالبة
سالبة كما مر في العكس المستوي فاذا صدق قولنا كل انسان حيوان انعكس الى كل ما
ليس بحيوان ليس بانسان هذا على راي المتقدمين اما على راي المتاخرين فهو جعل
نقيض الطرف الثاني من الاصل طرفا اولا من العكس وعين الطرف الاول ثانيا مع
المخالفة في الكيف والموافقة في الصدق فقولنا كل انسان حيوان ينعكس الى قولنا
لا شيء مما ليس بحيوان انسان وادلة المذهبين مذكورة في محلها **والسوالب
في عكس النقيض كالموجبات في العكس** المستوي فكما ان الموجبة في المستوي
تنعكس سواء كانت كلية او جزئية جزئية فكذا السالبة في عكس النقيض سواء كانت
كلية او جزئية تنعكس سالبة جزئية لانه اذا صدق لا شيء من الانسان بحجر او ليس
بعضه بحجر فليصدق ليس بعض ما ليس بحجر انسان والا لصدق كل ما ليس بحجر انسان
وينعكس بعكس النقيض الى كل انسان حجر وقد كان الاصل لا شيء من الانسان او ليس
بعض الانسان بحجر هف **وبالعكس** اي حكم الموجبات في عكس النقيض كالسوالب
في العكس المستوي فكما ان السالبة الكلية في العكس المستوي تنعكس كنفسها كذلك
الموجبة الكلية في عكس النقيض تنعكس كنفسها فلانه اذا صدق قولنا كل
انسان حيوان انعكس الى قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان لما مر وكما ان السالبة
الجزئية لا تنعكس هناك اصلا فكذا الموجبة الجزئية في عكس النقيض لا تنعكس
اصلا لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان **فصل**
في الاقتراني الحملي **هيئة وقوع الوسط** اي الحد الاوسط **عند الحدين** اي الاصغر

والاكبر كذا في الحاشية يعني الحد الاصغر والحد الاكبر بالوضع او بالحمل **شكل**
اي يسمي شكل اذا حمل عليهما او وضع لهما او حمل على احدهما ووضع للاخر واقترانات
الصغري بالكبري في ايجابهما وسلبهما وكليتهما وجزئيتهما قرينة وضرب ثم اذا ركب
كل شكل باعتبار مقدمتيه في الايجاب والسلب والكلية والجزئية جاءت معقولاته
العقلية ستة عشر لان الصغري لاحدي الاربع والكبري احديها الاربع وتضرب
الاربع في الاربع فيحصل ستة عشر لكن منها ما لا يكون بالحقيقة قياسا لانه غير
منتج فيسقط بحسب الشروط وتكون تحققاتيه ما يبقي بعد ذلك **فما هو** اي
فالشكل الذي هو الحد الوسط **محمول صغراه موضوع كبراه الاول** اي يسمي الشكل
الاول وهو ابين الاشكال ولذلك كان غيره متوقفا على الرجوع اليه فيكون
انتاجه انما يعلم برجوعه اليه لما علمت ان حقيقة البرهان وسط مستلزم
للطاحل للمحكوم عليه وان جهة الدلالة ان موضوع الصغري بعض موضوع
الكبري فالحكم عليه حكم عليه وكلاهما صورة الشكل الاول والعقل لا يحكم بالانتاج
الا بملاحظة ذلك سواء صرح به او لا وليس مما يلاحظه العقل التمكن من تعبيره لخفي
العبارة فيه كما هو حال اكثر العوام في دلائل وجوده تع وبهذا خرج ما يقال ان
العقل يحكم بالانتاج في الاشكال الباقية بلا خلف وما يلاحظ فيها هيئة الاول وكيف
ولو لاحظها لتمكن من التعبير عنها وقد يحرج بالانتاج في ضروب لا يقدر على
ردها الي الاول وقد علم ذلك في الكتب المنطقية فلا يصح ان العقل لا يحكم بالانتاج
الا بملاحظته وفي الحاشية انما رتب الاشكال على هذا النسق لان الاول نظم طبيعي
ينتقل الذهن فيه من المحكوم عليه الي الاوسط ومنه الي المحكوم به فلا كلفة فيه
فلا يحتاج قياسه الي بيان والثاني يشاركه في اشرف مقدمتيه اعني الصغري
المشتملة على موضوع النتيجة الذي هو الذات والثالث يشاركه في المقدمة الاخري

مقابلة بلغ

والرابع يخالفه فيهما فصار ابعدا **وشرطه** اي شرط انتاجه **ايجابها** اي ايجاب
صغراه او في حكمها ليتوافق الاوسط فيحصل امر مكرر جامع وذلك ان الحكم في الكبري
على ما هو اوسط ايجابا فلو كان المعلوم ثبوته في الاصغر هو الاوسط سلبا تعدد
الاوسط فلم يتلاقيا والمراد بحكم الايجاب ما يستلزم ايجابا نحو لا شيء من ج ب
وكل ما هو ليس ب ا فانه لا شيء من ج ب سالبة كلية في حكم كل ج هو ليس ب سالبة
المحمول وفي الحاشية ليتوافق الاوسط في المقدمتين فيحصل امر مكرر جامع
بين طرفي المط لان الحكم في الكبري على ما هو اوسط ايجابا فلو كان المعلوم ثبوته
في الاصغر هو الاوسط سلبا يعني ان الصغري سالبة يتعدد الاوسط فلا يتلاقيان
فلم يحصل الانتاج فان قلت كيف يتحد الاوسط في المقدمتين والاوسط في الصغري
يراد به مفهوم لكونه محمولا وفي الكبري ما صدق عليه لكونه موضوعا قلت المراد
بالاتحاد ان المفهوم الذي جعل محمولا هو بعينه يجعل وصفا عنوانيا لان
المقصود اندراج الاصغر في حكم الاوسط اذ الحكم على ما هو الوسط ايجابا **وكلية
كبراه** ليتعدي الحكم من الاوسط الي الاكبر كذا في الحاشية اذ لو كانت جزئية
جاز كون الاوسط اعم من الاصغر وكون المحكوم عليه في الكبري بعضا منه
غير الاصغر فلا يندرج فلا ينتج وبحسب هذا الشرط يسقط السالبتان صغري مع
الكليتين والجزئيتين والموجبتان صغري مع الجزئيتين كبري وتبقي صغري موجبة
اما كلية او جزئية مع كبري كلية اما موجبة او سالبة **وينتج** اي هذا الشكل **المحصورات**
الاربع ويختص بانتاج اولها واما الثلاثة الباقية فلا تتعدي الثلاث
الباقية كذا في الحاشية قوله ويختص بانتاج اولها الخ يعني بها الموجبة الكلية
واما الاشكال الثلاثة الباقية فلا تنتجها المحصورات الثلاث الباقية **فموجباه**
اي موجبتا هذا الشكل الكلية والجزئية الصغريان المركبة **مع موجبة كلية** كبري

ولم يتبين هاهنا لكونها في الشرط كذا في الحاشية ينتج موجبتيها اي موجبتي المحصورة
الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية وفي الحاشية هذه اشارة الى الضرب الاول و
الثالث نحو كل مسكر مزيل للعقل وكل مزيل للعقل ناقض للوضوء فكل مسكر
ناقض للوضوء ونحو بعض الدجاج حلال وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام
انتهى الاول من موجبتين كليتين والنتيجة موجبة كلية والثالث من موجبة جزئية
صغرى وموجبة كلية كبرى والنتيجة موجبة جزئية ومع سالبة كلية كبرى مع موجبتيه
الكلية والجزئية الصغريان ينتج سالبتيها اي السالبة الكلية والجزئية وفي الحاشية
هذه اشارة الى الضرب الثاني والرابع نحو كل صلوة حقيقية مشروطة بالطهارة ولا
شيء من المشروط بالطهارة صلوة اموات ونحو بعض العاقلين البالغين حيض ولا
شيء من الحيض بمكلف بالصلوة فبعض البالغين ليس بمكلف بالصلوة انتهى الثاني
من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والنتيجة سالبة كلية والرابع من موجبة
جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والنتيجة سالبة جزئية وما هو محمولهما اي محمول
المقدمة الصغرى والكبرى الثاني اي الشكل الثاني وشرطه الاول في الانتاج
اختلافهما اي اختلاف المقدمة الصغرى والكبرى كيفا اي ايجابا وسلبا وفي
الحاشية انه لا ينتج الا برده اي الاول ومخالفته للاول انما هي في الكبرى فوجب
في رده اليه ان تعكس احد المقدمتين وتجعل كبرى فان كانتا موجبتين لا يمكن فيهما
ذلك لان عكس ما يعكس منهما جزئية وهي لا تصلح كبرى للاول وان كانتا موجبتين
لا يمكن منهما ذلك سالبتين امكن فيه ذلك لكن لا ينتج لان الصغرى في الاول سالبة
فلم يتلاقيا كما مر في الاول انتهى المراد مما مر من ان شرطه في الشكل الاول ايجاب
الصغرى فاذا قلنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس وعكسنا
الكبرى اي لا شيء من الفرس بناطق لم يلزم تلاقي الاصغر والاكبر وان جعلنا الصغرى

موجبة سالبة المحمول لم يتحقق الاندراج لان الحكم في الكبرى انما هو على ما ثبت له محمول
السالبة لا على ما سلب عنه وكلية كبراه اي الشرط الثاني كلية كبراه لانها ان كانت هي
التي تنعكس فواضح لان الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للاول وان كانت غير التي
تنعكس فان عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلانه من عكس النتيجة اذ
الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها والمط عكس ذلك لكنها لا تنعكس لان
القياس ح من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج سالبة جزئية وانها لا تنعكس ولا
ينتج الا سالبة لان كبراه عند الرد الى الشكل الاول عكس سالبة كلية ابدا وغيرها
لا ينعكس او ينعكس جزئية لا تصلح كبرى وقد علمت ان نتيجة مثله في الاول سالبة
لان نتيجة الكبرى السالبة في الاول لا تكون الا سالبة وفي الحاشية لان كبراه عكس
سالبة كلية ابدا لان غيرها لا ينعكس او ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للاول و
نتيجة مثله في الاول سالبة فان قلت كيف يتصور ذلك في مثل ج ليس ب وكل ا ب
قلت الكبرى الموجبة الكلية تستلزم سالبة كلية سالبة المحمول اعني لا شيء من ا ليس ب
وينعكس الى لا شيء من ب ليس ا وينتج المط انتهى وضروب هذا الشكل باعتبار الشرطين
المذكورين اربعة اذ تسقط الكلية الموجبة مع الموجبتين والجزئية السالبة والكلية
السالبة مع السالبتين والجزئية الموجبة بقي الموجبتان مع السالبة الكلية والسالبتان
مع الموجبة الكلية فكلتاه اي الموجبة الكلية مع السالبة الكلية والسالبة الكلية
مع الموجبة الكلية ينتجان كلية سالبة وفي الحاشية هذه اشارة الى الضرب الاول
والثاني نحو كل مسكر مزيل للعقل ولا شيء من الحلال بمزيل للعقل فلا شيء من المسكر
حلال ونحو لا شيء من صلوة الاموات مشروطا بالطهارة وكل صلوة حقيقية انتهى الاول
من كليتين والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة نحو كل غائب مجهول الصفة وكلما يصح
بيعه ليس بمجهول الصفة فكل غائب لا يصح بيعه ولانا نبه بعكس الكبرى فان قولنا كلما

يصح بيعه ليس بمجهول الصفة ينعكس الى كل مجهول الصفة لا يصح بيعه فيصير
كل غايب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه ينتج المط من الاول والثاني
من كليتين والصغرى سالبة ينتج كلية سالبة كالاول نحو كل غايب ليس بمعلوم الصفة
وكلما يصح بيعه معلوم الصفة ينتج كل غايب لا يصح بيعه بيانه بعكس الصغرى وجعلها
كبرى ثم عكس النتيجة فان قولنا كل غايب ليس معلوم الصفة عكسه كل معلوم الصفة
ليس بغايب فيصير هكذا كلما يصح بيعه معلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس
بغايب وينعكس الى كل غايب ليس يصح بيعه وهو المط **ومختلفتاه** اي ينتج مختلفتا هذا
الشكل وهي الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية والسالبة الجزئية مع الموجبة الكلية **جزئية**
سالبة وفي الحاشية الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية والسالبة الجزئية مع الموجبة
الكلية فينتج ضروب اربعة كالاول وهذا اشارة الى الضرب الثالث والرابع نحو بعض
الدجاج حلال ولا شيء من المحلل جلال فبعض الدجاج ليس محللا ونحو بعض النساء
ليس طاهرات من الحيض وكل مكلف بالصلوة طاهر من الحيض فبعض النساء ليس
مكلفا بالصلوة انتهى الثالث من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج
سالبة نحو بعض الغايب مجهول وكلما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغايب
لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى كالاول سواء والرابع من جزئية سالبة
صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغايب ليس بمعلوم
وكلما يصح بيعه معلوم بعض الغايب لا يصح بيعه وبيانه بعكس الكبرى وهو
قولنا كلما يصح بيعه معلوم يعكس بعكس النقيض اي قولنا كل ما ليس بمعلوم
لا يصح بيعه وهو مع الصغرى ينتج المط وانما قلنا في هذا الضرب بعكس
النقيض لانه في التحقيق عكس سالبة كلية لا موجبة كلية لانا اذا قلنا
بعض ج ليس ب وكل ا ب فالكبرى تستلزم لا شيء من ليس ب ضرورة

مقابلة بلغ

لنعكس

وتنعكس الى لا شيء ليس ب ا فيرجع الى الشكل الاول من موجبة جزئية سالبة المحمول
وسالبة كلية سالبة الموضوع فينتج جزئية وفيه تكلف ويمكن بيان الانتاج في هذا
الضرب بل في الضروب الثلاثة الاخر بالخلف وهو ان تاخذ نقيض المط وهو قولنا
كل غايب يصح بيعه وتجعله لكونها موجبة صغرى وكبرى القياس لكونها كلية كبرى
هكذا كل غايب يصح بيعه وكلما يصح بيعه معلوم واللازم كل غايب معلوم وهذا
يناقض الصغرى وهو قولنا بعض الغايب ليس بمعلوم فلا يجتمعان صدقا لكن
الصغرى صادقة لانه المفروض ذلك فتعين كذب هذا وهو مستلزم لكذب مجموع
المقدمتين المنتجتين لهذا وتصديق الكبرى لكون الكاذبة هي الاخرى اعني نقيض
المط واذا كذب نقيض المط كان المط صادقا وهو المدعى **وما هو موضوعهما**
الثالث اي الشكل الثالث **فشرطه** اي شرط انتاجه **ايجاب صغراه** او ما
في حكمها كما ذكرنا في الاول لانه انما يرتد الى الاول بعكس احدهما وجعلها صغرى
لموافقته له في الكبرى فالتي تعكسها اما الصغرى او الكبرى فان كانت الصغرى
فاذا عكستها كانت الصغرى سالبة في الاول فلم يتلاقيا الطرفان وان كانت الكبرى فهي
سالبة او موجبة فان كانت سالبة فاذا جعلتها صغرى للاول فلم يتلاقيا الطرفان فلا
يلزم حمل الاصغر على الاكبر ولا الاكبر على الاصغر وان كانت موجبة فعكسها
جزئية وتجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي سالبة وينعقد قياس في الاول
من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة فينتج جزئية سالبة فيتلاقيان على
ان الاصغر محمول على بعض الاكبر ولا تدل الا من عكس النتيجة والاتيان عن المط
كما علمت لكن الجزئية السالبة لا تنعكس **وكلية احدهما** اي احد مقدمتيه
لانه لابد من رده الى الاول وكبراه كلية فالجزئيتان لا تصلح لذلك لا ينعكسهما
ولا بعد عكسها لان عكس الجزئي جزئي وفي حاشية منسوبة لانه انما يرتد

الى الاول بعكس احديهما وجعلها صغرى لموافقته له في الكبرى فان عكست الصغرى كانت سالبة في الاول فلم ياته فا الطرفان وان عكست الكبرى فهي اما سالبة او موجبة فالسالبة لا تصلح صغرى للاول لما عرفت وان كانت موجبة فعكسها جزئية وان صلحت صغرى للاول والصغرى كبرى وهي سالبة لكن لابد من عكس النتيجة وهي لا تنعكس لانها سالبة جزئية فلا بد من كلية احدى المقدمتين يحصل الانتاج **ولا ينتج الا جزئية** لان الصغرى لكونها عكس احد المقدمتين مع وجوب ايجابها في الاول تكون عكس موجبة او في حكمها فتكون جزئية وجزئية الصغرى لا تنتج الا جزئية فضروب هذا الشكل بحسب الشرط المذكور ستة اذ سقط السالبتان صغرى مع الاربع والموجبة الجزئية مع الجزئيتين وبقي الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع الكليتين **فموجبتاه** اي الكلية والجزئية الصغريان **مع موجبة كلية** كبرى وفي الحاشية هذه اشارة الى الضرب الاول والثالث نحو كل مسكر مزيل للعقل وكل مسكر ناقض للوضوء فبعض المزيل للعقل ناقض للوضوء ونحو بعض الحلال دجاج وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام **وبالعكس** اي الموجبة الكلية الصغرى مع موجبة جزئية كبرى **موجبة** اي ينتج في هذه الضروب كلها موجبة جزئية وفي الحاشية قوله وبالعكس اي الموجبة الكلية الصغرى مع موجبة جزئية كبرى واما عكس هذا اعني الموجبة الجزئية الصغرى مع موجبة كلية كبرى فغير مراد لسبق ذكرها فلا يتكرر فقوله وبالعكس اشارة الى الضرب الرابع نحو كل حائض محرمة الوطي وبعض الحائض محرمة الطلاق فبعض محرمة الوطي محرمة الطلاق انتهى فمفهوم قوله وبالعكس ان الموجبة الكلية الصغرى تنتج مع كل من الموجبتين كبرى موجبة جزئية لكن الصغرى تنتج مع كل من الموجبتين كبرى موجبة جزئية لكن الصغرى والكبرى الكليتان المفهومتان

مقابلة

[illegible]

من قوله ح وبالعكس فغير مراد لسبق ذكرهما في قوله فموجبتاه مع موجبة كلية فتعين ان يراد من العكس الشق الاخر اعني الكلية مع الجزئية فظهر من العبارة ضروب ثلاثة نتائجها موجبات الاول كلية موجبة وكلية موجبة ينتج جزئية نحو كل بر ربوي وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي بيانه بعكس الصغرى ليصير بعض المقتات بر وكل بر ربوي الثالث من موجبة جزئية ومن موجبة كلية كبرى وبيانه بعكس الصغرى كالاول الرابع كلية موجبة وجزئية موجبة ينتج جزئية موجبة نحو كل حائض محرمة الوطي وبعض الحائض محرمة الطلاق فبعض محرمة الوطي محرمة الطلاق وبيانه لا يمكن بعكس الصغرى لانه يصير من جزئيتين بل بعكس الكبرى وجعلها صغرى ليصير بعض محرمة الطلاق محرمة الوطي وينعكس بعض ~~محرمة الطلاق~~ محرمة الوطي محرمة الطلاق وهو المط **ومع سالبة** اي ينتج موجبتا هذا الشكل مع سالبة كبرى **سالبة** جزئية ولم يقيد السالبة الكبرى بكلية ولا جزئية فكلاهما مع جزئية الاولى كلية لا محالة ومع كليتها جزئية او كلية كما يقتضيه تالي الشرطين فظهر من العبارة ضروب ثلاثة اخرى نتائجها سالبات كذا في الحاشية وفيها ايضا [illegible] الضرب الثاني والخامس والسادس نحو كل صلوة حقيقية مشروطة بالطهارة ولا شيء من الصلوة الحقيقية صلوة اموات فبعض المشروطة بالطهارة ليس صلوة اموات ونحو كل مزيل للعقل ناقض للطهارة وبعض المزيل للعقل ليس بحلال فبعض الناقض للطهارة ليس بحلال ونحو بعض الحائض محرمة الوطي ولا شيء من الحائض بمحللة الصلوة فبعض المحرمة الوطي ليست محللة الصلوة انتهى فالاول بين موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى وبيانه بالخلف وبعكس الصغرى والثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى وبيانه بما يقضي على الكبرى بانها في حكم موجبة ويسمى مثله موجبة سالبة المحمول وقد يبين بالخلف وهو ان يوخذ نقيض

النتيجة كما اخذت في الشكل الثاني الا انك هناك تجعله صغرى لكبرى القياس
وهاهنا تجعله كبرى لصغرى القياس والثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى وبيانه بالخلف وعكس الصغرى وفي الحاشية فتنتج ضروبه ستة نتائجها
متصفة بالايجاب والسلب انتهى يعني منتج ضروب هذا الشكل ستة لانه سقط باشتراط
ايجاب صغراه وكلية احدى مقدمتيه عشرة ضروب حاصله من تركيب الصغريين
السالبتين مع الكبريات الاربع وتركيب الموجبة الجزئية مع كل من الكبريين
وعكس الاول الرابع هو الذي يكون الاوسط موضوعا في صغراه محمولا في كبراه ولما
خالف الاول في مقدمتيه معا فبعد عن الطبع وقد يظن انه الاول بعينه قدم
فيه الكبرى واخر الصغرى لموافقته له في الصورة وليس كذلك لان الاشكال
انما تتعين باعتبار موضوع النتيجة ومحمولها كما علمت ولا يتعين ذلك الا بتعين
النتيجة فاذا انما يكون شكلا اولا لو كانت نتيجته نتيجته وليس كذلك بل نتيجته
عكس الاول لان المطابق قولك كل ج ب وكل ا ج بعض ا ب ولو جعلته من الشكل
الاول [illegible] كل ا ب وشرطه اي شرط انتاج هذا الشكل ايجابهما اي ايجاب صغراه
وكبراه مع كلية صغراه او اختلافهما بالايجاب والسلب مع كلية احديهما
لانه لو لا احد هذين الشرطين لزم اما كون المقدمتين سالبتين او موجبتين
مع كون الصغرى جزئية او مختلفتين مع كونهما جزئيتين وعلى التقديرات
الثلاث يحصل الاختلاف وهو دليل العقيم وفي الحاشية وذلك لانه لو انتفى
احد الشرطين لزم اما سلب المقدمتين او ايجابهما مع جزئية الصغرى او اختلافهما
في الكيف مع جزئيتهما واياما كان لم يحصل الانتاج اما اذا كانتا سالبتين فلصدق
قولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان والحق السلب اعني لا شيء من
الفرس بحمار ولو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الصاهل بانسان كان الحق الايجاب

مقابلة بلغ

اعني كل فرس صاهل واما اذا كانتا موجبتين مع جزئية الصغرى فانه يصدق بعض
الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب اعني بعض الانسان ناطق ولو قلنا
كل فرس حيوان كان الحق السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس واما على تقدير اختلافهما
في الكيف وجزئيتهما فلان الصغرى ان كانت موجبة صدق قولنا بعض الناطق انسان و
بعض الحيوان ليس بناطق والحق الايجاب اعني بعض الانسان حيوان ولو قلنا وبعض الفرس
ليس بناطق كان الحق السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس وان كانت سالبة صدق بعض الانسان
ليس بفرس وبعض الحيوان انسان والحق الايجاب اعني بعض الفرس ليس بناطق واذا
حصل الاختلاف لم يحصل الانتاج لصدق القياس تارة مع الايجاب واخرى مع
السلب فلم يكن النتيجة لازمة لذات القياس وينتج المحصورات الثلاث وهي
سوى اولى الاربع اي سوى الموجبة الكلية فموجبة الكلية الصغرى تنتج معها
اي مع المحصورات الاربع الكبريات وفي الحاشية الضمير في قوله معها راجع الى
الاربع وفيه اشارة الى ضروب اربعة الاول الثاني والثالث والرابع والسابع موجبتها
محمول تنتج اي موجبة الاربع بقرينة قوله سوى اولى الاربع وهذا اعني كون النتيجة
موجبة جزئية يتحقق في ضربين لا غير وهما الاول والثاني وسالبتها بالافراد
لا بالتثنية وفي الحاشية اي الجزئية وذلك في ضربي الاول والسابع وقد يوجد في
بعض النسخ وسالبتيها بالتثنية وهو من قلم الناسخ انتهى ثم الاولى ابدال قوله موجبتها
وسالبتها بقوله جزئيتها لتحصل النص على جزئية الاخيرين معا وان كانت الاولى
غنية عن ذلك بقرينة استثناء الاولى واما سالبتيها بالتثنية كما في بعض النسخ يعني
السالبة الكلية ان كانت الموجبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى والسالبة الجزئية
ان كانت السالبة الجزئية صغرى فيكون اشارة الى اربعة ضروب الاول والثاني و
الثالث والسادس فالاول من كليتين موجبتين والنتيجة جزئية نحو كل انسان

الانسان مع

حيوانٍ وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ناطق لانّ الاصغر اعمّ وبيانه بالقلب في الصغرى
والكبرى ثم عكس النتيجه والثاني مثله الا ان كبراه جزئية نحو كل انسانٍ حيوانٌ وبعض
الناطق انسانٌ فبعض الحيوان ناطقٌ والبيان كما في الاول والثالث من كلية سالبة صغرى
وموجبة كلية كبرى والنتيجة سالبة كلية نحو لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان ناطق
انسان فلا شيء من الفرس بناطق والا لصدق نقيضه ونضمه مع الكبرى هكذا بعض
الفرس ناطق وكل ناطق انسان فينتج بعض الفرس انسان وينعكس الى ما ينافي الصغرى او بعكس
الترتيب فيهما ثم عكس النتيجة والسادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والنتيجة
سالبة جزئية نحو بعض الحيوان ليس بانسانٍ وكل فرسٍ حيوانٌ فبعض الانسان ليس بفرسٍ
وبيانه بعكس الصغرى ليرتد الى الشكل الثاني ان قلنا بعض بعكس السالبة الجزئية
سالبة الكلية اي سالبة هذا الشكل الكلية صغرى **مع اوليها** اي اولي المحصورات الاربع
وهما الموجبتان كبرى ينتج **سالبة كلية** اي ان كانت الكلية الكبرى **او جزئية** ان كانت
الكبرى جزئية وفي الحاشية اي اولي الاربع وهما الموجبتان وهذا اشارة الى
الضرب الثالث والثامن انتهى فالثالث من السالبة والموجبة الكليين نحو لا
شيء من العبادة بمستغن من النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني بوضوء والثامن من
السالبة الكلية والموجبة الجزئية نحو لا شيء من الجلال بمحل وبعض الزجاج جلال فبعض المحل
ليس بزجاج **لجزئيته** اي لجزئيتي هذا الشكل وهما الموجبة والسالبة **مع خلافيهما** اي مع
المخالفين لهما خلافاً **كلياً** في الكم والكيف ينتجان سالبة جزئية وفي الحاشية
اي في الكم والكيف معاً وهذه اشارة الى الضرب الخامس والسادس وبهذين الضربين
تتم الضروب الثمانية انتهى فالخامس من الموجبة الجزئية والسالبة الكلية نحو بعض
المباح مستغن ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء والسادس
من السالبة الجزئية والموجبة الكلية نحو بعض الانسان ليس بفرس وكل ناطق انسان

فبعض الفرس ليس بناطق فينتج ضروب هذا الشكل ثمانية لانه سقط باشتراط احد
الامرين الثابتين ثمانية ضروب حاصلة من تركيب كل من السالبتين الصغريين مع
كل من السالبتين الكبريين وتركيب الموجبة الجزئية الصغرى مع كل من الموجبتين
الكبريين وتركيب الموجبة الجزئية الصغرى مع السالبة الجزئية الكبرى وبالعكس وبقيت
تلك الضروب الثمانية حاصلة من ضابطه في الحاشية بقوله جعل ضروب الرابع
ثمانية موافق لمذاق المتاخرين الصغرى الموجبة الكلية مع كل من المحصورات الاربع
والصغرى السالبة الكلية مع كل من موجبتيها والصغرى الموجبة الجزئية مع
السالبة الكلية والصغرى السالبة الجزئية مع الموجبة الكلية فهذه ثمانية ضروب
الاول الموجبتان الكليتان فالنتيجة موجبة جزئية الثاني الموجبتان مع جزئية
الكبرى فهي كالاول الثالث الكلية السالبة مع الكلية الموجبة فهي سالبة كلية
الرابع الكلية الموجبة مع الكلية السالبة فهي سالبة جزئية الخامس الجزئية الموجبة
مع الكلية السالبة فهي كالرابع السادس السالبة الجزئية مع الموجبة الكلية فهي كالرابع
السابع الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية فهي كذلك الثامن السالبة الكلية مع الموجبة
الجزئية فهي كذلك ايضا وهذه الضروب الثلاثة الاخيرة التي زادها المتاخرون
والحاصل ان النتيجة في الضرب الاول والثاني موجبة جزئية وفي الثالث سالبة كلية
وفي الخمسة الباقية سالبة جزئية انتهى قوله وهذه الضروب الثلاثة الاخيرة
هي التي زادها المتاخرون في الحاشية قدماء المنطقيين جعلوا ضروب الرابع
خمسة لابتناء انتاج الثلاثة الاخر على انعكاس السالبة الجزئية وهم اعتبروها
غير منعكسة والمتاخرون جعلوها ثمانية واشترطوا في الثلاثة الزائدة كون
السالبة الجزئية من خاصة او عرفية خاصة وبينوا انعكاسها وبحن وافقنا
القدماء في بحث العكس فاهملنا انعكاس السالبة الجزئية راسا والمتاخرين

في عدد الضروب تنبيهاً على اختلاف المذهبين وايماءً الى ثمرة الخلاف في الجملة
انتهى قوله الابتناء انتاج الثلاثة يعني لما كان بيان الثلاثة الاخيرة
مبنياً على انعكاس السالبة الجزئية والمتقدمون لما اعتقدوا عدم انعكاسها
حصروا الضروب المنتجة من الشكل الرابع في الخمسة الاول وبينوا عقم الثلاثة
الاخيرة بالاختلاف كقولنا في السادس ليس بعض الحيوان بانسان وكل فرس او كل
ناطق حيوان وفي السابع كل انسان ناطق وبعض الفرس او الحيوان ليس بانسان
وفي الثامن لا شيء من الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان ليس بانسان
انسان والمتأخرون يشترطون في هذه الثلاثة كون السالبة احدى الخاصتين حتى
حتى تنعكس ويرتد السادس الى الثاني والسابع الى الثالث وينتج الثامن بعد
التبديل سالبة خاصة منعكسة الى المط ولا تنهض النقوض المذكورة في بيان
الاختلاف بكون السالبة فيها بسيطة **فصل القياس الاستثنائي** وهو
الذي لم يخل عن ذكر لازمه ونقيضه ابداً **اما متصل** ويسمى الاستثنائي
المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدماً والجزاء
تالياً والمقدمة الاخرى استثنائية وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم و
التالي كلية دائمة **فيلزم استثناء مقدمه** اي فيلزم من اثبات عين مقدمه
تاليه اي اثبات عين تاليه لان المقدم ملزوم وثبوت الملزوم ملزوم لثبوت
اللازم **والكثر** اي اكثر ما يستثنى فيه عين المقدم يستعمل **بان** فانها وضعت
لتعليق الوجود بالوجود نحو ان كان هذا انساناً فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
وفي الحاشية فانها وضعت لتعليق الوجود بالوجود وهاهنا قد علق وجود
التالي بوجود المقدم ليتوصل من الوجود المعلق به الى الاخر فناسب استعمالها
وقد تستعمل ان فيما يستثنى فيه نقيض التالي اذ هناك ايضاً ارتبط وجود التالي

بوجود

بوجود المقدم ليتوصل من الوجود المعلق لكن لا يتوصل باحدهما الى الاخر بل
ليستدل من انتفاء وجود التالي اي انتفاء وجود المقدم فيجوز استعمالها فيه
ونقيضه اي ويلزم من استثناء نقيض التالي **نقيضه** اي اثبات نقيض المقدم
لان التالي لازم ونقيض اللازم ملزوم لنقيض الملزوم نقول في المثال
المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان فلا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض
التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما في
المثال المذكور نعم لو فرض التساوي لزم ذلك ولكن لخصوص المادة لا لنفس صورة
الدليل وهو بالحقيقة ملاحظة لملزوم المقدم للتالي وهو متصل اخر **والكثر**
اي اكثر ما يستثنى فيه نقيض التالي **بلو** لانها وضعت لتعليق العدم بالعدم وهذا
المذكور بلو يسمى قياس الخلف وهو اثبات المط بابطال نقيضه كما تقول لو
ثبت نقيض النتيجة لثبت منضماً الى مقدمة من القياس فيلزم المح واللازم منتف
فلا يثبت وفي الحاشية فانها وضعت لتعليق العدم بالعدم والغرض من هذا
الوضع ان يستثنى منه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم فيلزم تعليق عدم المقدم
بعدم التالي كما هو مقتضى الملازمة والظاهر ان هذا اختيار المنطقيين واما
عند النحاة فان الغرض منها ان تستعمل لانتفاء اللازم لانتفاء الملزوم فان
من قال لو اكرمتني اكرمتك اراد ان انتفاء الكرامة لانتفاء اكرام المخاطب
لا عكسه فعلى هذا معنى قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اراد انتفاء
بلغ الفساد الناشي من تعدد الالهة لاجل انتفائه **واما منفصل ويلزمه الثاني**
اي يلزم من وجود هذا عدم ذاك ومن وجود ذاك عدم هذا اذ لولا ذلك
والغرض انه لا لزوم صريحاً لكان احدهما لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا لزوم
اصلاً فلا استدلال لانه انما يكون باللزوم على اللازم ثم الثاني **اما اثباتاً**

٧/١

ونفيًا معًا كما في الحقيقية فمن اثبات كلٍّ من الطرفين نقيض الآخر اي يلزم
نقيض الآخر ومن نقيضه عينه اي ومن اثبات نقيضه يلزم عينه فتجئ اللوازم
الاربعة مثاله العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج
فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج او الثاني اثباتًا اي يلزم منه التنافي اثباتًا لا
نفيًا فالاولان اي فمن اثبات كل نقيض الآخر دون الاخيرين مثاله الجسم اما
جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه
ليس بجماد فهو حيوان او ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازمًا لجواز انتفاءهما كما في
الشجر او نفيًا اي يلزم منه التنافي نفيًا لا اثباتًا فالاخيران اي ومن نقيضه عينه
دون الاولين مثاله الجسم اما لا رجل او لا امرأة اذ لا ينتفيان والا كان رجلًا و
امرأة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة او ليس بلا امرأة
فلا رجل ولو قلت لكنه لا امرأة فليس لا رجل او لا رجل فليس لا امرأة لم يصدق
لاجتماعهما في الحجر واعلم ان الاولى تسمى حقيقية والثانية مانعة جمع والثالثة
مانعة خلو فلو قال فالاولان فالاخير صح بل هو اخصر واوضح لكنه لاحظ
عبارة الغير ويرد اي القياس الاقتراني الى الاستثنائي الاقتراني الى الاستثنائي
اي الى القياس الاستثنائي اما الى المتصل فبان نجعل الوسط مقدمًا فنقول
في مثل هذا انسان وكل انسان حيوان كلما كان هذا انسانًا فهو حيوان ثم
نضع المقدم او نرفع التالي كما علمت واما الى المنفصل فبان نأخذ منافي الوسط
ونذكره مع الوسط مثاله الاثنان زوج وكل زوج فهو ليس بفرد فمنافي الزوج
الذي هو الاوسط انما هو الفرد فنقول الاثنان اما زوج او فرد لكنه زوج فهو
ليس بفرد وبالعكس اي يرد الاستثنائي الى الاقتراني وطريقه ان نجعل
الملزوم وسطًا ونثبته وهو الاستثنائي صغرى واستلزامه وهو المتصل

كبرى مثاله منه كلما كان هذا انسانًا فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان
فنقول هذا انسان وكل انسان حيوان ومن المنفصل الاثنان اما زوج او فرد لكنه
زوج فهو ليس بفرد فانه يتضمن انه كلما كان زوجًا لم يكن فردًا فنقول الاثنان زوج
وكل زوج فهو ليس بفرد فالاثنان ليس بفرد هذا اذا كان المقدم مختصًا وان بني
المتصلة والمنفصلة مشتركين في الموضوع كما في الامثلة المذكورة واما في مثل
قولنا ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجودًا لكن الشمس طالعة فالنهار موجود
وقولنا اما ان تكون الشمس طالعة كان النهار موجودًا واما ان يكون الليل
موجودًا لكن الشمس طالعة فليس الليل بموجود فيقال المراد بالملزوم وما يلزم المنفصل
صريحًا كما في المتصلة التي يستثنى عين مقدمها والمنفصلة التي يستثنى عين احد
جزءيها او ضمنًا كما في هذين المثالين فيقال في رد الاول النهار لازم لطلوع
الشمس الموجود وكلما هو لازم لطلوع الشمس الموجود موجود فينتج النهار موجود
وفي رد الثاني الليل منافٍ لطلوع الشمس فالموجود موجود فينتج النهار وكلما هو منافٍ
لطلوع الشمس الموجود ليس بموجود فينتج الليل ليس بموجود فاذا علمت هذا فاعلم
انا قد بينا خلل الصورة والمادة في الحد عند قوله وصورة الحقيقي جنس
ونزيد هنا وضوحًا فنقول الخطأ في البرهان يكون بخطأ مادته او بخطأ
مادته او بخطأ صورته اما خطأ المادة فيكون من جهة اللفظ ومن جهة المعنى
اما اللفظ فللالتباس الكاذبة بالصادقة اذا كان اللفظ محتملهما وهو قد يكون
الاشتراك اما في احد الجزئين نحو هذا عين وهو يصدق باعتبار مفهوم لهما
وتريد بالعين مفهومًا لها لا يصدق باعتباره واما في حرف العطف مثل الخمسة
زوج وفرد وهو يصدق بانه مجموع مركب منهما فيفهم انه زوج وانه فرد ومثله
هذا حلو حامض فانه يصدق في المجموع دون الافراد وعكسه هذا طبيب ماهر اذا

منه صح

كان ماهرًا في علم الطب طبيبًا فانه يصدق في الافراد دون الجمع وقد يكون للاستعمال
المتباينة كالمرادفة نحو السيف والصارم فيغفل الذهن عما به الافتراق فيجري اللفظين
مجرى واحد فيظن الوسط متحدًا ولا يكون واما المعنى فلالتباس الكاذبة بالصادقة
ايضًا ولذا اصناف الاول الحكم على الجنس بحكم نوع منه مندرج تحته مثل هذا لون
واللون سواد فيكون هذا سوادًا وهذا سيال اصفر والسيال الاصفر مرة فهذا
مرة ويسمى مثله ايهام العكس كانه لما راى ان كل مرة سيال اصفر وظن ان
كل سيال اصفر مرة ومنه الحكم على المطلق بحكم المقيد بحال او وقت مثل هذه
رقبة والرقبة مؤمنة وفي الاعشى هذا مبصر والمبصر يبصر بالليل الثاني جميع ما
ذكرنا في الفنا من القوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط
فانه اذا اهمل الى التبست الصادقة والكاذبة الثالث جعل الاعتقاديات والحدسيات
والتجربيات الناقصة والظنيات والوهميات مما ليس بقطعي كالقطعي واجرائه مجراه
وذلك كثير الرابع جعل العرضي كالذاتي نحو السقمونيا مبرد وكل مبرد بارد فان
السقمونيا مبرد لا بالذات اذ لا يوجب ذلك ايجابًا اوليًا بل بالعرض لانه يسهل
الصفراء وانقاصه عن البدن يوجب برده واما البارد فهو المبرد بالذات وهذا غلط
الذاتي والعرضي بالمعنى المتقدم الخامس جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي
البرهان بتغيير ما ويسمى مصادرة على المطلوب مثل هذا نقلة وكل نقلة حركة فهذا
حركة ومن هذا القبيل الامور المتضايفة مثل هذا ابن لانه ذو اب وكل ذي اب
ابن وكل قياس دوري وهو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة بمرتبة
او بمراتب واما خطأ الصورة فيكون بالخروج عن الاشكال بان لا يكون على تاليف
الاشكال المذكورة لا بالقوة ولا بالفعل او يكون لفقد شرط من شروط الانتاج
واستعمال هذه الالفاظ يسمى مغالطة والمستعمل لها ان لم يعرفها فهو مغالط لنفسه

والا

بلغ

والا فان قابل بها الفيلسوف سمي سوفسطائيًا وان قابل بها الجدلي سمي مشاغبًا
المطلب الثاني في المبادي اللغوية لما فرغ من المبادي المنطقية وكان من لطف
الله تع على العباد احداث الموضوعات اللغوية لانه سبحانه وتع لما علم حاجة الناس الى
تعريف بعضهم بعضًا ما في انفسهم من امر معاشهم في المعاملات والمشاركات وامر
معادهم لافادة المعرفة والاحكام اقدرهم جل شانه على الصوت وتقطيعه على
وجوه يدل على ما في النفس بسهولة لانه كيفية للتنفس الضروري فخفت المؤنة
وعمت الفائدة لتناولها للموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول ووجودها
مع الحاجة وانقضائها مع انقضائها وفيه من اللطف ما لا يخفى على ان الحاجة
ماسة في هذا الفن الى معرفة المبادي اللغوية لما مر في العربية فرغ فيها واخذ
بين حدها وطريق معرفتها وابتداء وضعها واقسامها فقال **اللغة لفظ** مفردًا
كان او مركبًا **وضع** شخصيًا كما في المفردات التي ليست بمشتقات او نوعيًا كما فيها وفي
المركبات وفي الحاشية سواء كان مفردًا او مركبًا وسواء كان الوضع نوعيًا او شخصيًا
لمعنى احترز عن حروف الهجاء فانها موضوعة لغرض التركيب ولم يات بلفظ كل في الحد
كما فعله الحاجبي لانه للماهية من حيث هي فلا يدخل فيها عموم ولان الحد يجب
صدقه على كل فرد ولا يصدق تصحيحه المعرف وقد اعتذر العضدي عن الحاجبي بما
صورته وقد ذكره اما للاشعار بانه لا يختص بقوم دون قوم او بانه لا يعني جميع ما
يتكلم به قوم كما يتبادر حين يقال فلان يعرف لغة العرب لانه عرف طارًا بل يقال
لكل لفظة انه لغة بني تميم مثلًا واما لانه حد الموضوعات اللغوية فيضع العموم في
اعتبارها فيه فكانه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع
لمعنى كذا وكذا او ان كلا من ظاهر بما في شرحه انتهى فقوله اما للاشعار الخ يعني لو
قال لفظ وضع لمعنى لربما توهم ان هذا الحد انما هو للموضوع اللغوي العربي فلما قال

كل لفظ اندفع او للاشعار بان الحاجبي لا يعني بالحدود الذي هو الموضوع اللغوي
بل اللغة جميع ما يتكلم به قوم كما يتبادر الى الفهم فتدبر وان كان بين ظاهريهما فرق يعني
بين ظاهري الحدود الذي هو الموضوعات والحد الذي هو كل لفظ فرق في العموم والاعم
وطريقها اي طريق معرفتها منحصرا في النقل لان وضع لفظ معين لمعنى معين من
الممكنات والعقل لا يستقل بها **تواتر** يفيد القطع فيما لا يقبل التشكيك وفيه دفع ما
شكك به بعضهم كفخر الدين الرازي فقال ان اكثر الالفاظ دورانا على الالسن لفظ الله تع
وقد وقع فيه الخلاف اسرياني ام عربي مشتق وهما او موضوع ولما ظنك بغيره وايضا
الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وسيبويه ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل
القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من تتبع كلام البلغاء والغلط عليهم جائز
ووجه الدفع ان القدح في القسم الاول سفسطة لا يستحق الجواب والثاني يكفي
فيه الظن وما ذكروه لا يقدح فيه وانما يقدح في العلم ونحن لا ندعيه وفي الحاشية
هذا رد على من انكر ثبوت شيء من اللغات بالتواتر اذ انكار متواتر نحو السماء
والارض والحر والبرد وامثالها مكابرة في الضروريات **واحاد** يفيد الظن في غيره
كالالفاظ الغريبة وفي الحاشية كالالفاظ الغير المشهورة المحتاج في معرفة معانيها
الى الرجوع الى كتب اللغة **ولا تثبت** اي اللغة **قياسا** كان نقول يسمى ماء
العنب المغطي للعقل خمرا لانه يخمر العقل فيسمى النبيذ ايضا خمرا قياسا عليه لانه يخمر
العقل ايضا كذا في الحاشية خلافا للظاهر منه في بيع جمع من العامة واكثر
الادباء على ما حكي عن ابن جني والاصح منعه كما اختاره المص قدس سره وبعض
العامة ولا بد من تحرير النزاع اولا ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد
فنقول ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه كالرجل والضارب او بالاستقراء كرفع
الفاعل ونصب المفعول وانما الخلاف في تسمية مسكوت عنه باسم الحاق به لمعنى

فيسمي

فيسمي بذلك الاسم لمعنى تدور التسمية معه وجودا وعدما فيرى انه ملزوم التسمية
فاينما وجد وجبت التسمية به كتسمية النبيذ خمرا الحاقا له بالعقار لمعنى وهو التخمير
للعقل المشترك بينهما الذي دار معه التسمية فلم يوجد في ماء العنب لا يسمى
خمرا بل عصيرا واذا وجد فيه سمي به واذا زال عنه لم يسم به بل خلا وكذلك
تسمية النباش سارقا للاخذ للخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم الا انه يثبت
في شيء من هذه الصور نقل او استقراء فيخرج عن محل النزاع ولا يكون المثال
مطابقا فلا يضر فان المثال يراد للتفهيم لا للتحقيق لنا ان القياس في اللغة اثبات
اللغة بالمحتمل وهو غير جائز اما الاولى فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل لا نما
بدليل منعهم طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما لا
يحصى فعند السكوت عنها يبقى على الاحتمال واما الثانية فلانه يرجح احتمال الوضع
اللفظ للمعنى لا يصح الحكم بالوضع فانه تحكم بط وايضا يجب الحكم بوضع اللفظ بغير
قياس اذا قام الاحتمال **والدوران** الذي هو حجة القائل بان اللغة تثبت
قياسا **منقلب** اي مردود على القائل لان التسمية كما دارت مع الوصف وهو الاسكار
دارت مع المحل وهو كونه ماء العنب وفي الحاشية استدلوا بان التسمية بالخمر
دائرة مع التخمير وجودا وعدما فقبله يسمى عصيرا وبعده يسمى خلا ويسمى خمرا
والدوران يفيد ظن العلية فاينما وجدت ظنت التسمية فالنبيذ يسمى خمرا
ورد بان التسمية دائرة مع المحل وهو كونه ماء العنب فالعلة مركبة وفي النبيذ
احد جزئيها انتهى قوله فورد على سبيل المعارضة يعني انما ذكرتم وان دل على
جواز اثبات اللغة بالقياس بناء على غاية الظن بغلبة المعنى فعندنا ما ينفيه لانا
بناء على اقامة الدليل على عدم عليته فكما كان استدلالكم بالدوران فكذا استدلالنا
فيكون معارضة على سبيل القلب فان التسمية كما دارت مع التخمير فقد دارت مع

المحل وهو كونه ماء العنب فالعلة مركبة منهما وفي النبيذ احد جزئيها فلا يسمى خمرا
وكذا قولنا في النباش واللائط بانه نال الحي ووطئا في القبل وللشين دليل
ثابت لم يذكره قدس سره الكفاية بما ذكره وهو انهم قالوا ثبت القياس شرعا فيثبت
لغة اذ المعنى الموجب للثبوت فيهما واحد وهو الاشتراك في معنى يظن اعتباره
بالدوران وقد قيل في جوابه لا نسلم ان المعنى واحد اذ المعنى في الشرع بالحقيقة
هو الاجماع على ثبوتها وذلك الاشتراك مع الاجماع ولم يتحقق هنا ولما كان من
المعلوم في وضع الموضوعات ان دلالة اللفظ على مفهوم دون آخر مع استواء نسبة
اليهما ممتنعة بل لا بد لها من اختصاص بينهما يقتضي لاكانه مخصصا وهو
اما ذات اللفظ او غيرها فزعم عباد بن سليمان الضيمري واهل التكسير وهم اهل
الحروف وبعض المعتزلة ان بين اللفظ والمعنى مناسبة ذاتية ولما كان الحق
خلافه فقال قدس سره **والوضع** اي وضع اللفظ **للنقيضين** كعسعس لاقبل وادبر
يدفع المناسبة الذاتية بين اللفظ ومدلوله لان اللفظ الواحد يمتنع ان يناسب
لذاته النقيض لنا انه يصح وضع كل لفظ لكل معنى حتى لنقيض ما قد وضع له وضده فانه
لو فرض ذلك لم يلزم منه محال لذاته بل ذلك معلوم الوقوع كالقرء للطهر والحيض وهما نقيضان
والجون للاسود والابيض وهما ضدان ولو كانت الدلالة لمناسبة ذاتية لما كان
كذلك وتقريرها انا لو فرضنا وضع اللفظ الدال على الشيء لنقيضه او لضده دل عليه
دون هذا المدلول او عليهما فعليهما وما بالذات لا يتخلف ولا يختلف قالوا لو تساوت
الالفاظ بالنسبة الى المعاني لم تختص الالفاظ بالمعاني والا لزم الاختصاص بدون
مخصص او التخصيص وكلاهما محال الجواب نختار التخصيص ولا نسلم انه بدون مخصص
لان المخصص لا ينحصر في المناسبة **وارادة الواضع مخصصه** اي ارادة الهي او الوضع
المختار تصلح مخصصة من غير انضمام داعية اليها فان الله عز وجل لتخصيص الحدوث

بوقته مع ان حدوثه قبل ذلك الوقت وبعده ممكن ومن الناس كتخصيص الاعلام بالاشخاص
ويحتمل في حقهم ايضا ان يكون تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني بسبب سبق المعنى
حال حضور اللفظ وفي الحاشية عند قوله يدفع المناسبة الذاتية ليس بين اللفظ
ومدلوله مناسبة طبيعية لنا القطع بصحة وضع اللفظ للشيء ونقيضه وضده ولو وقع
كالقرء والجون قالوا لو تساوت لم تختص فلنا تختص بارادة الواضع المختار انتهى وقيل
العل المخالف يدعي ما يدعيه الاشتقاقيون من ملاحظة الواضع مناسبة ما بين اللفظ
ومدلوله في الوضع والابطلانه ضروري وعلى هذا اومأ السكاكي وقد يقال هذا انما
يتم في صور جزئية مخصوصة محصورة فلا يجري في جميع الفاظ لغة واحدة فضلا
عن جميع الالفاظ في جميع اللغات **وهو** اي الواضع **اما الله سبحانه** علمها بالوحي او بخلق
اصوات تدل عليه او سماعها الواحد او جماعة او بخلق علم ضروري بها واليه ذهب
الاشعري وجمع من الفقهاء انتهى وهذا هو الظاهر ان كان النزاع في الظهور لا في
القطع **بدليل وعلم ادم الاسماء** كلها دل على تعلم الاسماء لادم وهو ظاهر
في انه الواضع دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل ولان التكلم
بهما من غير اسم متعذر وهو الغرض يعسر بدونهما ولانهما اسماء في اللغة والتخصيص اصطلاح طرأ
واستدل ايضا بقوله عز وجل ومن اياته خلق السماوات والارض **واختلاف
السنتكم** والوانكم اذ المراد اللغات بالاتفاق اذ لا كثير اختلاف في العضو واذ بدائع
الصنع في غيره اكثر كما نعين **او البشر** اي او الواضع البشر واليه ذهب اصحاب ابي
هاشم وفي الحاشية كما ذهب اليه البهشمية وجماعة من المتكلمين انتهى قالوا وضعها
البشر واحد او جماعة ثم حصل التعريف بالاشارة او التكرار كما في الاطفال يتعلمون
اللغات بترديد الالفاظ مرة بعد اخرى مع قرينة الاشارة وغيرها **بدليل** قوله
تع وما ارسلنا من رسول **الا بلسان قومه** اي بلغتهم دل على سبق اللغات

الارسال ولو كان بالتوقيف ولا يتصور الا بالارسال لسبق الارسال اللغات فيصح ما
ما قلت والا لزم الدور **او منع الضروري** اي القدر الضروري **ومنا الباقي** وبه
قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني وفي الحاشية كما ذهب اليه القاضي ابو اسحاق
الاسفرايني والمراد بالضروري القدر المحتاج اليه في تعريف بعضنا بعضا ان هذا
موضوع لذاك هذا ما نقله العلامة وغيره ونقل الحاجبي ان مذهبه ان الباقي
محتمل لان يكون منه تع او منا والاعتماد على نقل مه طه وغيره من علماء الاصول
انتهى انما اعتمد على نقل مه طه وغيره لانه لم يوجد عنه فيما نقلوه والحاجبي دليل
والا اي وان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف من الله تع بل
كان الكل منا فان عادت سلسلة التوقيفات الى بعض احادها **دار** لتوقف الاصطلاح
على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقيفه على
سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور **او تسلسل** ان احتاج الى
اصطلاح اخر قبل ذلك الاصطلاح **ولا قطع في شيء منها** اي من ادلة المذاهب بل
كلها ظنيات متعارضة فالاولى التوقف كما هو مذهب مه والغزالي والحاجبي و
القاضي اما المعارضة في الاول وهو قوله تع وعلم ادم الاسماء فلجواز ان يراد
بالتعليم الالهام بانه يضع كما نبه بقوله **لجواز الهام الوضع** في التعليم نحو
قوله تع وعلمناه صنعة لبوس لكم او ما سبق وضعه من خلق اخر وقد
يقال انه خلاف الظاهر اذ المتبادر من تعليم الاسماء تعريف وضعها
لمعانيها والاصل عدم وضع سابق **وارادة الحقايق** عطفا على الهام الوضع
وكذا ما بعده يعني ولجواز ارادة الحقايق في الاسماء بدليل قوله تع ثم
عرضهم والضمير للاسماء اذ لم يتقدم غيره والضمير المذكر لا يصلح للاسماء اذ لم
لا يصلح يتقدم غيره والضمير المذكر للاسماء الا اذا اريد به المسميات مع تغليب العقلاء

وقد يقال ان التعليم للاسماء والضمير للمسميات وان لم يتقدم لها ذكر في اللفظ للقرينة
الدالة عليها ويدل على ان التعليم للاسماء قوله تع انبئوني باسماء هؤلاء فلما
انباهم باسمائهم ولولا ان التعليم للاسماء لما صح الالزام واما المعارضة في الدليل
الثاني وهو قوله تع واختلاف السنتكم فلجواز ان يراد كل من التوقيف على الوضع
السابق والاقدار على الوضع على التساوي فانهما ايضا دال على كون اختلاف الالسن
اية فلا يختص التوقيف بكونه اية دون الاقدار ولهذا قال **والتوقيف** اي
لجواز التوقيف على سابق **على سابق** اي على اصطلاح سابق عليه بعد الوضع
والاقدار اي اقدار الخلق على وضعها في اختلاف كون الالسن سواء اية فلا يدل لكونه
اية على ثبوت احدهما دون الاخر واما المعارضة في الدليل الثالث وهو الدليل
على مذهب البهشمية فلجواز تعليم ادم الاسماء كما نبه عليه بقوله **وتعليم ادم** كما
دل عليه الاية واذا كان ادم هو الذي علمها لا قومه رسول الله فع ما ذكرتم من الدور
والحاصل ان سبق اللغات الارسال ممنوع اذ لا دلالة على ان واضعها البشر لجواز ان
يكون واضعها هو الله تع وهو علمها ادم ع وعارض ايضا بمنع كون التوقيف بالارسال
لجواز ان يكون بخلق الاصوات او بخلق علم ضروري كما تقدم ورد بانه
خلاف المعتاد فلو لم يقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية
واما المعارضة في الدليل الرابع وهو الدليل على مذهب الاستاذ فلجواز التعريف
بالترديد والقراين كما نبه عليه بقوله **والتعريف كما في الاطفال** لا توقفه على اصطلاح
بل يعرف بالترديد والقراين كما في الاطفال فتبين ان شيئا منها لا يفيد القطع
فصل في بيان الدلالة واقسامها والبحث عنها وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم
به العلم بشيء اخر والاول الدال والثاني المدلول فالدال اما بالوضع او بالطبع او بالعقل
وكل منها باللفظ وغيره والمقصود هنا بيان الدلالة اللفظية الوضعية واقسامها

والبحث عنها وهي كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والاول الدال و
الثاني المدلول والدال اما بالوضع او بالطبع او بالعقل وكل منها باللفظ وغيره والمقصود
هنا بيان الدلالة اللفظية الوضعية واقسامها **دلالة اللفظ** بالوضع **على معناه**
مطابقة للتطابق بين اللفظ والمعنى من حيث ان تمام اللفظ دال وتمام المعنى مدلول
وجزءه اي وعلى جزئه **الظمني** الذي يدل اللفظ عليه في ضمن دلالته على الكل
وينتقل الذهن اليه في ضمن انتقاله الى الكل من حيث انه جزء معناه **تضمن** انما
قيد بالظمني اشارة الى ان الدلالة التضمنية دلالة على الجزء في ضمن الكل فالذهن
ينتقل الى الجزء في ضمن انتقاله الى الكل فالانتقال واحد والتغاير اعتباري
كذا في الحاشية **وخارجه اللازم** اي على الخارج عن معناه اللازم له
ذهنا **ولو عرفا** اي ولو كان اللزوم عرفا او بمعونة القراين ومعناه ان
يمتنع في مجرى العادة تصور الملزوم بدون اللازم لعلاقة وارتباط بينهما
كالجود وحاتم والصطل والحاجب وان لم يمتنع بحسب العقل بل يجوز ان يتصور
الملزوم بدونه **التزام** لدلالة اللفظ عليه بشرط لزومه له ذهنا وانما
شرط في الالتزام اللزوم لان اللفظ لا يدل على كل امر خارج عن معناه والا لدل
كل لفظ وضع لمعنى على معاني غير متناهية لا على خارج لازم والا لزم الترجيح
من غير مرجح لاستواء نسبة اللفظ الى الخارجيات فلا بد للدلالة على الخارج
عن المعنى من شرط وهو اللزوم وقيدنا اللزوم بالذهني لعدم دلالة اللفظ
على ما يلزم المعنى خارجا لا ذهنا كالتحير للاثنان والبحر السبع ولم يعتبره
قدس سره في الدلالة الالتزامية لئلا يخرج كثير من المعاني المجازية التي
ليست لوازم ذهنية وهذا مذهب اهل العربية وسيأتي في الحاشية بيان الاصطلاحات
ومنشأ النزاع هو الاختلاف في تفسير الدلالة فمن قال انها فهم المعنى من

صح

اللفظ مهما سمع للعلم بالوضع اشترط اللزوم الذهني ومنع وجود دلالة الالتزام
على المعاني المجازية كاصحاب الميزان ومن قال انها فهم المعنى من اللفظ اذا سمع بالوضع
واكتفى بالفهم بالجملة لم يشترطه كاصحاب العربية هذا ولا يخفى عليك اعتبار قيد الحيثية
وفي الحاشية الاصطلاحات المتداولة في تقسيم الدلالات خمسة الاول المشهور
الذي عليه الاكثر وهو ان الدلالة اما لفظية او لا والثانية عقلية ووضعية
والاولى وضعية وعقلية وطبيعية والوضعية اما مطابقة او تضمن او التزام
الاصطلاح الثاني ما عليه اكثر اهل العربية وهو ان دلالة اللفظ اما وضعية
او عقلية والوضعية مطابقة وتضمن والتزام وهذا كالاول في تقسيم اللفظية
الوضعية الى الثلاثة الثالث اصطلاح اكثر الاصوليين وهو ان دلالة اللفظ
اما وضعية او عقلية والاولى المطابقة والثانية على الجزء تضمن وعلى الخارج
التزام الرابع اصطلاح بعض الاصوليين كالحاجبي وهو كاصطلاح الاكثر
الا انهم يجعلون التضمنية لفظية والالتزامية عقلية الخامس اصطلاح الائمة
وهو ان دلالة اللفظ على معناه دلالة قصد وعلى جزئه دلالة حيطة وعلى
لازمه دلالة تطفل وهو قريب من اصطلاح الاصوليين والفرق في التسمية
ونحن اخترنا ما يوافق المذهبين الاولين انتهى علم من قوله في المتن دلالة
اللفظ انه اختار دلالته الوضعية ومن قوله ولو عرفا انه لم يعتبر اللزوم
عقلا فقط كما هو المشهور عند اهل المنطق بل ولو عرفا كما هو مذهب
اهل العربية لئلا تخرج الدلالات المتعارفة مثل الكنايات وغيرها من المعاني
المجازية كما بينا ومعنى قوله في الحاشية الاولى والتغاير اعتباري معناه ان
اضيف الى الكل واعتبر بالقياس اليه سمي فهم الكل ودلالة المطابقة وان اضيف
الى حصول الجزء واعتبر بالنسبة اليه سمي فهم ذلك الجزء دلالة التضمن وحاصله

على ما قيل انه اختار مذهب الحاجبي من ان فهم الجزء في ضمن فهم الكل لا من الجمهور من ان فهم الجزء بعد فهم الكل واستوضح ذلك بما اذا وقع نظرك الى زيد مثلا من راسه الى قدميه دفعة واحدة فانك تراه وترى اجزاءه برؤية واحدة فان قيست هذه الرؤية اليه تسمى رؤيته وان اضيفت الى جزء من اجزائه تسمى رؤيته ذلك الجزء **ثم اللفظ** الموضوع **ان قصد بجزوه** اي جزء اللفظ **جزء** اي جزء المعنى **فمركب** تام او ناقص تقييدي او غيره **والا** اي وان لم يقصد بجزء اللفظ جزء معناه **فمفرد** لا جزء له كهمزة الاستفهام وحروف القسم او له جزء وليس لمعناه جزء كلفظ الله عز وجل والوجود او له جزء ولمعناه المقصود جزء ولم يدل جزؤه على جزئه سواء لم يدل اصلا كجزء زيدا ودل على جزء معنى اخر لكن اللفظ غير مقصود كعبد الله علما فانه لا يقصد بجزئه جزء معناه العلمي وان دل جزؤه معناه الاضافي بناء على القول بان الدلالة غير تابعة للارادة بل لمجرد الوضع او له جزء ولمعناه المقصود جزء ودل جزؤه على جزئه لكنه لم يقصد بجزئه جزؤه كالحيوان الناطق علما فان جزأه كالحيوان مثلا يدل على الحيوانية بناء على القول الثاني وهي جزء المعنى العلمي اعني الماهية الانسانية مع التشخص لانها جزء الماهية الانسانية وهي جزء المعنى العلمي وجزء الجزء جزء لكنه في حال علميته لا يقصد بجزئه جزء معناه العلمي وقد يعرف المركب بانه اللفظ الموضوع الذي هو اكثر من كلمة واحدة عرفا والمفرد بانه اللفظ الموضوع الذي هو كلمة واحدة عرفا والفرق بين هذا الاصطلاح والاصطلاح الاول ان نحو عبد الله وبعلبك وتابط شرا اعلاما مفرد على الاول اذ لا يقصد باجزائها في حال علميتها اجزاء معانيها العلمية مركب على الاول لان حروف المضارعة جزء لها وتدل على معنيه على المتكلم ونحو مفرد على الثاني اذ يعد حرف المضارعة مع ما بعده كلمة واحدة

عرفا ويلزم الاول ان نحو ضارب ومخرج وسكران مما لا ينحصر مركب لان جوهر الكلمة جزء منه ويدل فيه وما ضم اليه من الحروف والحركات جزء اخر ويدل فيه اللهم الا ان يريد الاجزاء التي هي الالفاظ قريبة **فان استقل** اي المفرد المذكور في الدلالة على معناه بحيث لا يحتاج الى ضميمة **ولم يدل بهيئته على زمان فاسم او دل** بهيئته على زمان من ازمنة مع الاستقلال ايضا **ففعل والا** اي وان لم يستقل بمعناه بالمفهومية ولم يدل بهيئته على واحد من الازمنة الثلاثة **فحرف** ووجه الحصر ظاهر وهو انه اما ان يستقل بالمفهومية او لا الثاني الحرف والاول اما ان يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاث او لا والثاني الاسم والاول الفعل وقد علم بذلك حد كل واحد منها للاحاطة بالمشترك وهو الجنس وما به امتياز كل عن الاخر وهو الفصل وايضا **ان اتحد** اي وحد والمراد به الفرد الواحد **معناه** اي معنى اللفظ المفرد حال كونه **متساويا في كثرة** اي في صدقه على كثرة **فمتواطئ** لان التواطي هو التوافق وقد توافقت موارد معنى ذلك اللفظ في حصوله فيها وصدقه عليها كالانسان فان صدقه على افراده متساو غير مختلف بالاولية ولا بالاولوية **ومتفاوتا** في مفهوم مير باحد الوجهين او بشدة وضعف كالوجود للخالق والمخلوق فانه للخالق اشد واقدم **مشكك** اي فهو مشكك الاشتراك افراده في اصل المعاني واختلافها باحد الوجوه التي ذكرناها فالناظر فيه ان نظر الى جهة الاشتراك ظنه متواطئا التوافق افراده فيه وان نظر الى جهة الاختلاف اوهمه انه مشترك بين عدة معان فيوقع الناظر في الشك في انه هل هو متواطئ او مشترك **وان كثر** معناه دون لفظه والمراد به الاثنان فما عدا **فمشترك ان وضع لكل** من معانيه ابتداء لم يلحظ في وضعه لكل منها مناسبة لغيره منها **والا فمنقول** لنقله عن المعنى الاول **ان اشتهر في الثاني** اي المعنى الثاني وترك استعماله في الاول فان كان الناقل الشرع فشرعي او

العرف فهو في عام او خاص وفي الحاشية لغويا كالغائط فان اسم الارض المنخفضة
ثم جعل اسما للحدث او شرعيا كالصلوة فانها بمعنى الدعاء ثم جعلت اسما للاركان
المخصوصة او عرفيا عاما كالدابة لذات القوائم الاربع او خاصا اصطلاحيا كالفعل
فانه اسم لما صدر عن الفاعل من الحدث كالاكل والضرب ثم جعل اسما لما دل
على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة او نظريا كالدوران فانه التحركة
في التشكل ثم جعل الترتيب الثاني على الشيء الذي له صلوح العلية كترتيب الاسهال
على شرب السقمونيا **والا** اي وان لم يشتهر فيه كذلك **فحقيقة** ان استعمل فيما وضع
له **ومجاز** ان استعمل في غير ما وضع له وفي الحاشية اي حقيقة ان استعمل في المنقول
عنه مجاز ان استعمل في المنقول اليه فان قلت اللفظ بعد الوضع وقبل الاستعمال
ليس حقيقة ولا مجازا فقد وجد قسم ثالث فكيف اعرضت عنه قلت هذا
القسم في غاية الندرة حتى قال بعض اللغويين انه غير موجود في اللغة فلذلك
ضربنا عنه صفحا فان النادر كالمعدوم وستسمع في الحاشية كلاما في اسم
الرحمن انتهى فهو الحقيقة اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت ولزم
فهي بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك اطلقت على ذات الشيء اللازمة له والمراد
بالذات هنا مجرد مفهوم اللفظ من غير اعتبار امر زائد عليه واما بمعنى المفعول
من حققت الشيء اذا اثبته نقلت الى الكلمة الثابتة او المثبتة في مكانها
الاصلي والتاء على الاول للتانيث وعلى الثاني للنقل قوله ومجاز هو في الاصل
مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى الكلمة الجائزة اي المتعدية
مكانها الاصلي او الكلمة المجوز بها على انهم جازوا بها مكانها الاصلي قوله ليس
حقيقة ولا مجازا اقول لخروجه عن حدهما اذ لا يتناوله جنسهما وهو المستعمل
قوله فقد وجد قسم ثالث قيل بل ورابع وهو الكناية اذ هي خارجة عن حدود

الثلاثة وجوابه ان حقيقة اذ لا مانع فيها من ارادة الموضوع له بخلاف المجاز لابتنائه
على قرينة صارفة عنها **فاذا كثر** اي اللفظ والمعنى **فمباينة** تفاصلت نحو انسان و
فرس او تواصلت نحو سيف وصارم **او اللفظ فقط** اي كثر اللفظ فقط دون المعنى
فمترادفة كالقعود والجلوس والانسان والبشر فقد علم اقسام اربعة لانه اما ان
يتحد اللفظ والمعنى او يتكثرا او يتحد احدهما ويتكثر الاخر وكل قسم منها ينقسم
الى مشتق وغير مشتق وينقسم الى صفة وهو ما يدل على ذات غير معينة باعتبار
معنى معين وهو كالضارب وغير صفة وهو بخلافه كالرجل **فصل اللفظ**
بالوضع **ان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة** اي ما وقع بها التخاطب لا بد من هذا
القيد لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة محتملا بالقياس الى اخرى وفي الحاشية
بحسب تفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض وقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل
ويجوز ان يكون قيدا للفعلين اما جعله قيدا للاخير يعني يفهم دون الاول فلا
لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى قوله لقيام الاحتمال العقلي في
اكثر النصوص يعني ان العقل يجوز في اكثر النصوص كون المراد بها غير ما يفهم منها
لغة كقولنا لا رجل في الدار فانه لا يحتمل بحسب اللغة كون رجل فيها ولو احتمله
عقلا لان دلالة الالفاظ على مدلولها دلالة وضعية لا عقلية والدلالة
العقلية يجوز فيها تخلف المدلول عن الدال كما في الخبر الكاذب **فنص**
مثل قل هو الله احد اذ لا يحتمل غير الوحدانية مع قطع النظر عن الامور الخارجية
عنه فلو احتمل غير ما يفهم منه بسبب اقترانه بامر خارج لم يخرج عن كونه نصا وقد
يراد به الدليل من الكتاب والسنة وان كان مدلوله الدلالة وربما يقال على
ما يقابل الظاهر اذ المطلق في مقابل الاجماع او القياس **والا** اي وان احتمل
اللفظ لغة غير ما يفهم منه **فالراجح ظاهر** بالنسبة الى ما دل عليه كقوله [illegible]

وجل وامسحوا برؤسكم وارجلكم **والمرجوح** اي مرجوح الظاهر **مؤول** كقوله تعالى يد
الله فوق ايديهم **والمساوي** الذي لم يرجح احد معنييه اصلا **مجمل** كقوله تعالى
ثلاثة قروء **والمشترك** اي القدر المشترك **بين الاولين** النص والراجح وهو مطلق
الرجحان **محكم** بمعنى راجح الدلالة متضح المعنى وهو كالجنس لهما الا انهما يشتركان
في رجحان الافادة الا ان النص مانع من النقيض والراجح يحتمله **والمشترك** اي
القدر المشترك **بين الاخيرين** المرجوح والمساوي وهو نفي الرجحان **متشابه**
غير راجح الدلالة ولا متضح المعنى وهو كالجنس لهما لاشتراكهما في عدم الرجحان
وان دل اي اللفظ ايضا **على الطلب** من الغير وضعا صادرا **من مستعل فامر**
ان كان المطلوب الفعل ونهي ان كان المطلوب الترك وفي الحاشية ليست من لفظة للطلب
بل المراد ان اللفظ ان دل على الطلب حال كونه صادرا عن مستعل فامر ولا يشترط
العلو في نفس الامر لعله لدفع حكاية عن قول فرعون لاصحابه فماذا تامرون ويمكن
جعله في هذه الاية للعلو الحقيقي وربما فهم ذلك من كلام الكشاف انتهى قوله
ويمكن يعني ان فرعون جعل اصحابه اعلا مرتبة منه بعجزه عن مقاومة
الرسول وشدة احتياجه اليهم في النظر والتفكر ورجاء ان يرشدوه الى ما
يدفع به دعوى موسى وهرون عليهما السلام **و**ان دل على الطلب صادرا **من
مساو فالتماس ومن سائل فسؤال ودعا** ان قارن الخضوع وان لم يدل على
طلب شيء من الغير وضعا فاما ان يدل على طلب فهم المتكلم وضعا اولا الاول
الاستفهام والثاني غيره من اقسام الانشاء **فصل المشترك** لفظ موضوع لمعنيين
ابتداء وفي الحاشية عرفه العلامة طه في يب بانه اللفظ الموضوع لحقيقتين
فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك ثم قال فخرج المرادف بتعدد الحقيقة
وخرج بالوضع الاول المجاز ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي المتناول

المختلفين

المختلفين لا من حيث الاختلاف انتهى كلامه ولم يعلم الى الان وجه تخصيص
المرادف بالخروج من بين سائر الالفاظ المتحدة المعاني وارادة بالحقيقتين المختلفتين
وبالمتواطي ما يعم المشكك واخرجهما قدس سره في يب بقوله فما زاد بوضع المعنى
واحد مشترك ولم يخصص المرادف بالخروج بتعدد الحقيقة هنا وظني ان الاحسن
ان يقال انه لفظ موضوع لمعنيين ابتداء فخرج المتواطي والمشكك والمجاز على
القول بوضعه والمنقول انتهى قوله وخرج بالاول المجاز فانه موضوع لحقيقتين
وهما موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن لا بالوضع الاول قوله لا من حيث
الاختلاف بل من حيث اشتراكهما في معنى قوله ولم يعلم الى الان وجه تخصيص
المرادف وقد يقال ان المرادف اسم لكل من المترادفين لا المجموع منهما فلولا تعدد الحقيقة
لدخل في الاشتراك وفي الحاشية ايضا قد يعرف بانه اللفظ الموضوع لمعنيين معا
على البدل من غير ترجيح وهذا التعريف يظهر من كلام الحاجبي وجعل العضدي
لفظة معا احترازا عن المنفرد وعلى البدل عن المتواطي لانه للقدر المشترك
وعن الموضوع للمجموع كالعشرة ومن غير ترجيح عن الحقيقة والمجاز واورد عليه ان
المنفرد والمتواطي خرجا بالوضع لمعنيين وان الطرد يختل بمجازي المنفرد و
المتساويين ان قلنا بوضع المجاز ولا حاجة الى من غير ترجيح ان قلنا بعدمه
بل العكس به يختل لجواز رجحان احد معنى المشترك لاشتهاره كالعين وقد يدفع
هذه الايرادات بتكلفات والاولى الاقتصار على قولنا هو اللفظ الموضوع
لمعنيين فصاعدا على البدل وهو يستقيم على القول بعدم وضع المجاز كما لا يخفى
انتهى قيل ان التكلفات الدافعة لما اورد على العضدي كانها هي الجواب عن الاول
بان المراد بالمنفرد اللفظ الموضوع لمعنى واحد اذا وقع في معناه شك بحيث
يتردد بين معنيين فانه لما دار وضعه بين معنيين عند الشك جاز ان يتابه

اليها في الوضع فيصدق عليه بحسب الظاهر عند المشكك انه موضوع لمعنيين
فاحترز عنه بقوله معا زيادة احتياط والاحتراز عن المتواطي بحسب الظاهر
لزيادة الاحتياط ايضا فانه يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع
لها حقيقة وليس كذلك بل هو موضوع للقدر المشترك وقد حمل هو على الافراد
فلذلك احترز عنه بقوله على البدل فانه وان كان موضوعا للافراد بحسب
الظاهر لكن ذلك الوضع ليس على البدل بل باعتبار القدر المشترك وعن الثاني بان
المراد بقوله الموضوع لمعنيين جميع ما وضع اللفظ له ومجاز المنفرد ليس جميع ما وضع
له بل هما مع معناه الحقيقي ومعانيه الثلاثة لا يصدق عليه بالنسبة الى جميعها انه
موضوع لها من غير ترجيح لرجحان معناه الحقيقي وعن الثالث بان المراد بالترجيح
المنفي الترجيح بالنظر الى اصل الوضع لا الترجيح الطارئ بسبب الاشتهار وغيره
واقع في اللغة اختلفوا في اثبات الاشتراك على اربعة وجوه احدها انه يجب
بحكم المصلحة العامة ان يكون في اللغات الفاظ مشتركة وثانيها استحالته وثالثها امكانه
مع عدم وقوعه ورابعها ما اختاره قدس سره واليه ذهب المحققون **لثبوت العين**
الموضوعة لكل من الباصرة والجارية **وامثالها** كالقرء الموضوع للطهر والحيض معا
على البدل من غير ترجيح وهذا معنى الاشتراك **لا لخلو الاكثر** اي المسميات **عن** اكثر مع
الاسم لولاه اي لولا الاشتراك وفي الحاشية اشارة الى فساد الاستدلال بهذا على
وجود المشترك وحاصله تناهي الالفاظ لتركبها من الحروف المتناهية وعدم
تناهي المعاني لانها مراتب الاعداد فلولا الاشتراك لم يكن لاكثر المعاني لفظ وهو مخل
بغرض التفاهم ورد بمنع الاخلال اذ ما يتعقل ويحتاج الى التعبير عنه متناه وايضا
لا يلزم وجود المشترك لامكان الوضع العام كاسم الاشارة وايضا يلزم اشتراك
اللفظ بين معاني غير متناهية وهو مخل بالتفاهم فافهم انتهى بسط ما في هذا

المقام

المقام انه اشترك للمذهب المختار لو لم يكن المشترك واقعا لخلت اكثر المسميات عن
الاسم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية وهو ظاهر
والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم بعضها الى بعض مرات متناهية
واذا وضع كل لفظ من الالفاظ وهي متناهية لمعنى واحد كان الموضوع له متناهيا وتخلو
المعاني الباقية وهي الاكثر بل لا نسبة لها الى ما وضع له لعدم تناهيها واما بطلان
اللازم فلانه يخل بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني وجوابه ان المسميات بالالفاظ
هي المعاني المختلفة والمتضادة غير متناهية نعم غيرهما وهي المتماثلة غير متناهية
فانها ليست بمسميات ولا يجب الوضع لها بخصوصياتها بل باعتبار الحقيقة التي
هي فيها اذ يعلم ان كل فرس وكل بياض ونحوهما لا اسم له بخصوصه سلمناه لكن
المسميات ما نعقله من المعاني وذلك متناه لامتناع تعقل ما لا يتناهى سلمناه لكن لا
نسلم لزوم الخلو قلتم الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية قلنا نعم لكن لا نسلم ان
المركب من المتناهي متناهي واسند المنع باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من اثني
عشر اسما سلمناه لكن لا نسلم الثانية وهو بطلان اللازم اذ من المعاني المختلفة
ما لا يوضع له اسم ويعبر عنه بالالفاظ المجازية وكانواع الروائح ولا يخل بمقصود
الوضع اذ يمكن التعبير عنها بالاضافة الى المحل وغيرها وكذلك كثير من الصفات
ولا يخفى من هذا البسط معنى قوله فافهم **واشترك الموجود** بالجر عطفا
على لا لخلو الاسم **بين الحادث والقديم** لان المسمى بالموجود ان كان هو
الذات فليس امرا واحدا فيهما وان كان صفة فهي واجب في القديم ممكن في
الحادث وفي الحاشية قالوا لولاه لا اشتراك الموجود بينهما اشتراكا معنويا
فيكون الواحد بالحقيقة واجبا وممكنا والجواب يجوز ان يكون امرا واحدا
واجبا نظرا الى موصوف ممكنا نظرا الى موصوف اخر كالعالم والمتكلم انتهى قوله

قالوا الخ يعني استدلوا ايضا للمذهب المختار بانه لو لم يكن المشترك واقعا لكان
الموجود في الحادث والقديم متواطيا واللازم بط اما الملازمة فلاطلاقه عليهما
حقيقة فلو لم يكن باعتبار وضعيه لخصوصهما لكان باعتبار وضعه لامر عام
مشترك بينهما وهو معنى التواطي واما الثانية فلان المسمى بالموجود ان كان
هو الذات فليس امرا واحدا فيهما وان كان صفة فهو واجب في القديم ممكن في
الحادث فلا يكون امرا واحدا فيهما والا لكان الواجب بالحقيقة واجبا لذاته
ممكنا وانه مح قوله والجواب الخ يعني الاختلاف في الوجوب والامكان لا يمنع
التواطي كالعالم والمتكلم فانهما في القديم واجبان وفي الحادث ممكنان مع انهما
مشتركان في معنى قطعا فان قيل لم لا يلزم من الاشتراك معنى التواطي والتشكيك
محتمل قيل اما انه ماخوذ في ماهية ما صدق عليه دون ماهيته واما لانه
توسع في تسمية الشيء باحد قسميه **ولا اخلال مع القرينة** جواب عن
استدلال من نفى الاشتراك لاخلاله بالتفاهم كذا في الحاشية والحاصل ان
النفاة للاشتراك قالوا لو وضعت الالفاظ المشتركة لاختل المقصود من
الوضع واللازم بط بيان الملازمة ان الفهم لا يحصل مع الاشتراك لخفاء
القرائن وما يظن به ذلك فاما مجاز او متواط والجواب لا نسلم ان الفهم
التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لان المقصود يعرف بالقرائن كما في الالفاظ
المشتركة المستعملة مع القرائن الحالية والمقالية التي يفهم منها المقصود تفصيلا
سلمنا ليس المقصود التفاهم التفصيلي في كل اللغة **و**لكن **الاجمال قد يقصد**
كما يقصد التفصيل بدليل اسماء الاجناس **وفي القران** عطف على قوله وفي اللغة
قد اختلف هل وقع المشترك في القران ام لا والاصح الوقوع **كقوله تع ثلثة
قروء** فانه مشترك بين الطهر والحيض وقوله تع والليل اذا عسعس فانه مشترك

بين

بين اقبل وادبر قال النافي ان وقع في القران فاما ان يقع مبينا كما ان يقال عسعس
بمعنى اقبل او بمعنى ادبر او غير مبين وكلاهما بط اما وقوعه مبينا فلانه يلزم
التطويل بلا فائدة لامكان بيانه بغير ذلك لا يحتاج الى بيان فلا يطول واما وقوعه
غير مبين فلانه لا يفيد وحاصله لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما
نقص يجب تنزيه القران عنه الجواب لا نسلم ان وقوعه غير مبين فلانه لا
يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه القران عنه والجواب لا نسلم ان وقوعه
غير مبين غير مفيد لانه يفيد فائدة اجمالية كما في اسماء الاجناس **والاستعداد**
للامتثال اذا بين فانه يطيع بالعزم على الامتثال والاستعداد له كما يقتضي
بخلافه **فائدة** وهي في الاحكام خاصة وفي الحاشية هذه اشارة الى الجواب
عن حجة المانعين من وقوع المشترك في القران واستدل بان المقصود
وان كان هو الافهام فاما ان يستعمل في القرينة الدالة على احد معانيه او لا
فمن الاول يلزم التطويل بلا فائدة ومن الثاني يلزم تكليف ما لا يطاق اذ طلب
فهم معنى من لفظ يدل عليه وعلى غيره بالتسوية مح فان قصد غير الافهام كان
عبثا وهو ممنع على الحكيم وتقرير الجواب المنع من انتفاء الفائدة مع التطويل
فان الفائدة النظر في تحصيل القرينة وايضا لا نسلم التكليف بالمح لو انتفت
القرينة فان ذلك يحصل اذا اريد التعريف التفصيلي مع البيان فان ذلك سبب اما صح
لنيل الثواب بالعزم على الفعل الذي يتبين بعد **والترادف** لغة التابع والرادفة
المتابعة واصطلاحا هو اللفظ الدال على الانفراد على ما دل عليه لفظ
اخر بحسب اصل الوضع من جهة واحدة وفي الحاشية الترادف هو توارد لفظين
فصاعدا على الانفراد اصالة على مفهوم واحد من جهة واحدة فخرج بالانفراد
التابع مع متبوعه وبالاصالة المجازاة لمعنى واحد وبوحدة المعنى التاكيد والمؤكد

وبوحدة الجهة الحد والمحدود **وواقع** اي الترادف واقع على الاصح **كاسد وسبع**
للحيوان المفترس ونقل الامدي في الاحكام والعلامة في بديع عن شذوذ من الناس انكاره
في اللغة وما يظن انه من باب اختلاف الذات والصفة او الصفات او الصفة
وصفة الصفة **ويجوز تبادلهما** على الاصح **ولا يرد خداي اكبر** اختلف في
صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الاخر والاصح الجواز اذ لو امتنع
لكان ذلك الامتناع لمانع ضرورة واللازم منتف لانه اما من جهة المعنى او التركيب
وكلاهما منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد فيهما واما من جهة التركيب
فلانه لا حجر في التركيب اذا صح وافاد المقصود وذلك معلوم من اللغة قطعا
قطعا قالوا لو صح وقوع كل مرادف مكان صاحبه لصح خداي اكبر كما يصح الله
اكبر لانه مرادف واللازم منتف الجواب انه ان اردتم جوازه في القرآن وفي تكبير
الافتتاح في الصلوة فهو باطل قطعا لتعيين الشارع تعيينها فان اردتم في غيرهما
فهو صواب سواء كانت من لغة واحدة او اكثر هذا وقال بعضهم بالتفصيل
وهو الجواز عند اتحاد اللغة والمنع عند اختلافهما لئلا يلزم اختلاط اللغتين
او ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل من اللغتين وفي الحاشية عند قوله ويجوز
تبادلهما اي وقوع كل من المترادفين مكان الاخر وفرعوا على ذلك نقل هذا الحديث
بالمعنى لكن انما يجوز للعارف بعلوم العربية ومواقع الالفاظ الا ترى انه يجوز
ان يقال مررت بصاحب زيد ولا يقال مررت بذي زيد مع ان ذوا بمعنى صاحب
انتهى والغرض من نقل الحديث تادية المعنى وهو لا يختلف بقيام احد المترادفين
مقام الاخر لاتحاد المعنى **ويفيد التوسعة** ردا على القائل بان الترادف لو
وقع لعري الوضع عن الفائدة واللازم باطل اما الملازمة فلان احدهما كاف
في الافهام فلا فائدة في وضع الاخر واما انتفاء اللازم فلانه عبث وهو

على

على الحكيم غير جائز والجواب ما ذكره قدس سره انه يفيد التوسعة في التعبير
لكثرة الذرايع الى المقصود فيكون افضى اليه وتيسر النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما
للقافية او لوزن الشعر دون الاخر **والتزيين** اي يفيد التزيين من انواع
البديع كالتجنيس بان يوافق احدهما للقافية او لوزن الشعر دون الاخر
غيره في الحروف دون صاحبه نحو حبه رحبه ولو قال واسعة لعدم التجانس و
كالتقابل وهو ذكر معنيين متقابلين اذ قد يحصل باحدهما دون الاخر وانما
يتصور ذلك اذا كان احدهما موضوعا بالاشتراك لمعنى اخر يحصل باعتباره
التقابل دون صاحبه كما قيل خنا خير من خنكم وقيل خنا خير من خياركم
فوقع التقابل بين الخنى والخيار بوجه ووقع بينهما المشاكلة بوجه اخر
ولو قيل خير من شراركم لم يحصل التقابل **وتثنية العلامة** اي يفيد
نصب علامة ثانية قالوا لو وقع الترادف لزم تعريف المعرف لان اللفظ الثاني
تعريف لما عرفه الاول وانه محال اجاب قدس سره انه نصب علامة ثانية لتحصل
المعرفة لها بدلا لا معا وانه غير محال **وليس منه** اي من المترادف **الحد**
زعم قوم ان الحد والمحدود مترادفان ولذلك قالوا ما الحد الا تبديل لفظ
بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة
بخلاف المحدود كقولنا في تحديد الانسان انه الحيوان الناطق فانه يدل
على المفردات بالمطابقة واما الانسان فانه يدل عليها بالتضمن فاحدهما
غير الاخر **والتابع** عطف على الحد وفي الحاشية قال قوم ان عطشان نطشان
وحسن بسن من قبيل الترادف وليس بمستقيم لان نطشان وبسن لا يفرد اذ لو
افرد لم يدل على شيء بخلاف عطشان وحسن انتهى والمراد بالتابع ما هو تابع
باعراب سابقه من جهة واحدة غير مفيد بمعنى الاول وبالقيد الاخير خرج

التاكيد اذ هو مفيد بموردى الاول وهذا فرق بينهما وليس من المترادف المؤكد
والمؤكد ايضا وان زعمه قوم اذ المؤكد يفيد التقوية لا اصل المعنى و
المراد بالتاكيد ما هو حاصل بتكرر اللفظ الاول بعينه من غير تغيير و
انما قلنا المراد بالتاكيد هذا لعدم الحاجة الى بيان الفرق بين المترادف
وبين التاكيد المعنوي الذي مدلوله غير مدلول الاول ولا بينه
وبين التاكيد اللفظي بالجملة اذ هو مركب ولا شيء من المترادف بمركب

فصل في تعريف الحقيقة والمجاز **الحقيقة** في اللغة ذات الشيء اللازمة له من
حق اذا لزم وثبت وقد مر وفي الاصطلاح **لفظ** مفرد او مركب **مستعمل في وضع
اول** اي بسبب وضع اول كما يقال هذا مستعمل في وضع الشرع او في وضع اللغة كذا
وليس لفظ في صلة للاستعمال كما في قولك استعمل في المعنى الفلاني وفي الحاشية عنه
قوله مستعمل اي بالفعل من لافظه ولفظة في للسببية كما في قوله ان امراة دخلت
النار في هرة وقول الفقهاء يجب في الوضوء النية والمبادر السببية القريبة يخرج
المجاز الذي له حقيقة فانه وان كان مستعملا بالفعل من لافظه لا اخراج
المجوز هذا المجاز عند تلفظ الغير بحقيقته وقولنا بالفعل لاخراجه بعد
تلفظ لافظه بحقيقته انتهى قوله ولفظة في للسببية قيل لو لم يجعل في للسببية
لكان المراد بالوضع ما وضع له وهو خلاف الظاهر والاحتياج اي زيادة قيد
وهو قوله في اصطلاح التخاطب كما ذكره الجمهور وكان الحد بدونه مختلا لانه
اذا كان التخاطب باصطلاح واستعمل فيما وضع له اولا في اصطلاح اخر لمناسبة
بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب فكان مجازا مع انه لفظ مستعمل
في شيء وضع له اولا لكن ليس وضعه له اولا في اصطلاح التخاطب واذا حملنا
على ظاهره لم يحتج الى ذلك القيد وصح الحد بدونه لانه لم يستعمل فيه بوضع

اول بل اما بلا وضع بل بالمناسبة او بوضع غير اول بل ملحوظا فيه وضع سابق
هذا والتعريف يعم الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية لان الوضع المعتبر فيه اما
وضع اللغة وهي اللغوية كالاسد للحيوان المفترس اولا وهو اما وضع الشارع
وهي الشرعية كالصلوة للاركان وقد كانت في اللغة للدعاء اولا وهي العرفية
وهذه اما من قوم مخصوصين وهي العرفية الخاصة بذلك العرف كما اصطلاح خاص
اهل كل صناعة من العلماء وغيرهم اولا وهي العرفية العامة وغلبت العرفية عند
الاطلاق فيها وتسمى الاخرى اصطلاحية وذلك كالدابة لذوات الاربع بعد ما
كانت في اللغة لكل ما يدب على الارض وتعريف الحقيقة في اصطلاح الجمهور هي
الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب وبالقيد الاخير
خرجت الصلوة مثلا اذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي
فانها وان كانت مستعملة فيما وضعت له لكن ليس استعمالها فيه في اصطلاح
به التخاطب والمص لاحظ ابن الحاجب في قوله واخرجه المحقق الشريف
ستاتي عبارة الشريف ولا يخفى عليك بانه لم يرتض ما ذكره الشريف
بقوله وفيه ما فيه وما ذكره هو قدس سره اقرب **والمجاز في غيره** اي
لفظ مستعمل في غير وضع اول وفي الحاشية عبارة المحقق الشريف في تعريف
المجاز هكذا واعلم انه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على اي وجه كان
من اعتبار حيثية الاستعمال اي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع اول من
حيث هو كذلك اي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الاول لئلا ينتقض بالمجاز
الذي له حقيقة اذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل بسبب وضع اول في الجملة
وان لم يكن استعماله المجازي بسببه وعلى هذا القياس المجاز انتهى كلامه
لعلاقة الاتصال بين المعنى الاصلي والمستعمل فيه مقتضية لصحة

استعماله فيه من غير حاجة عن النقل عن اهل اللغة وفي الحاشية يمكن
ان يكون وجه العدول عن قولهم على وجه يصح الى هذا ان العلاقة مقتضية
للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص فان
عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز انتهى يعني
التخلف في بعض الصور لمانع لما بينا في الاقتضاء الذاتي واحترز به عن الغلط
ولا شيء منهما اي من الحقيقة والمجاز **قبله** اي قبل الاستعمال بعد الوضع
لا حقيقة ولا مجاز لعدم صدق احدهما **وحصرت** اي العلاقة **في خمسة
وعشرين** نوعا وفي الحاشية الحصر في هذا العدد للقدماء وهذا تفصيله
١ السبب للمسبب كالمطر للنبات ٢ عكسه كالاثم للخمر ٣ الكل للجزء كالاصابع للانامل
٤ عكسه كالوجه للذات ٥ الملزوم للازم كالنطق للدلالة ٦ عكسه كشد
الازار لاعتزال النساء ٧ المشابه للمشابه به كاسد للشجاع ٨ المطلق للمقيد كاليوم
ليوم القيمة ٩ عكسه كالمشفر للشفة ١٠ الخاص للعام كزيد للعلماء ١١ عكسه
كعكسه ١٢ حذف المضاف نحو واسأل القرية ١٣ حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلا
١٤ المجاورة كجري الميزاب ١٥ الاول اليه نحو اني اعصر خمرا ١٦ ما كان عليه
نحو واتوا اليتامى اموالهم ١٧ المحل للحال كالمجلس للحاضرين ١٨ عكسه كعكسه ١٩
الاله لذاتها كاللسان للذكر ٢٠ البدل للمبدل كالدم للدية ٢١ النكرة المثبتة
للعموم نحو علمت نفس ١٢ المعرف باللام لواحد نحو ادخلوا الباب ١٣ الحذف
يبين الله لكم ان تضلوا لئلا تضلوا ١٤ الزيادة ليس كمثله شيء ٢٥ الضد للضد ولا
يخفى رد هذا العدد الى اقل منه كرد الحاجبي والامدي الى خمسة ورد غيرها
الى اثنين والرازي الى اثني عشر انتهى الخمسة التي ردها الحاجبي اليها احدها
الاشتراك في شكل كالانسان للصورة المنقوشة على الجدار ثانيها الاشتراك

في

في صفة ويجب ان تكون ظاهرة لينتقل الذهن اليها فيفهم الاخر باعتبار ثبوتها له
كاطلاق الاسد على الشجاع بخلاف اطلاق الاسد على الابخر ثالثها انه كان
عليها مثل العبد للمعتق رابعها ايل اليها كالخمر للعصير خامسها المجاورة مثل جري
الميزاب وهذا يعم ما يكون احدهما في الاخر ككون الجزء في كله والحال في محله
والمظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في محلين او غيرهما
متقاربين بل وما هما متلازمان في الوجود كالسبب والمسبب وفي الخيال كا
ووجه الضبط ان يقال اما بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما
ان يحصلا لذات اولا والاول وصفات بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمع لزم خلاف
الفرض فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني
اما ان الاتصال بينهما بالذات ولا هما في محل فانه لم يكن لهما حال يشتركان فيها فلا
علاقة قطعا وتلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة
قوله ورد غيرها الى اثنين وهما المجاورة والاتصال حتى قيل ان جميع العلاقات
منحصرة في الاتصال صورة او معنى **وتكفي** اي العلاقة **عن نقله** اي نقل المجاز
عن اهل اللغة على الاصح لو كان نقليا لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل
ومن استقرأ علم انهم لا يتوقفون ويستعملون مجازات متجددة لم تسمع من اهله ولم
يحطوا من ساحته ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق واستدل على المختار
ايضا بانه لو كان المجاز نقليا لما افتقر الى النظر في العلاقة واللازم باطل
اما الملازمة فلان النقل دون العلاقة مستقل بالتصحيح والعلاقة دونه
لا تصحح فاستوى في الحالتين وجودها وعدمها فلا معنى للنظر فيها واما انتفاء
اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره اليه وفيه ان اللازم هو الاستغناء
في التجوز عن النظر في العلاقة والذي اتفق عليه افتقار الواضع في الوضع

لا افتقار المتجوز في تجوزه سلمناه لكن الاستغناء عن النظر في العلاقة
في التجوز لا يوجب عدم افتقار المتجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليها في الاطلاع
على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز وتعرف جهة حسنه قال الخصم
لو لم يشترط النقل في الاحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير
انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب واب للابن للسببية والمسببية
وهما نوعان من المجاورة الجواب ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة
عنها لا يقدح في التجوز فانه ربما كان لمانع مخصوص فانه عدم المانع ليس
جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز قال ثانيا لو جاز التجوز
بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان اما لزوم احدهما فلانه
اثبات ما لم يصرح به فان كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم
للحكم فهو القياس والا فهو اثبات ما لم يثبت عن العرب لا هو ولا ما يستلزمه
وهو الاختراع واما بطلانهما فالقياس لما مر ان اللغة لا تثبت بالقياس
والاختراع ظاهر الجواب لا نسلم انه اذا لم يكن لجامع يستلزمه يكون
اختراعا وانما يكون لو لم يعلم الوضع باستقراء ان العلاقة مصححة كما في رفع
الفاعل ونصب المفعول فانه علم بالوضع قطعا ولا يجب النقل في واحد
واحد بل قد علم علما كليا بالاستقراء والمجاز قد يعرف بالضرورة بان
يصرح اهل اللغة باسمه او بحده او بخاصة **وقد يعرف** بالنظر بوجوه
احدها **بالسلب** في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار والتقييد بنفس الامر
ليندفع ما انت بانسان لصحته لغة وهذا بعكس الحقيقة فان عدم صحة
السلب علامة لها وذلك كما لا يصح ان تقول للبليد انه ليس بانسان وفي الحاشية
كما اذا كان كل من المعنى الحقيقي والمجازي معلوما واشتبه ما اراده الحقيقي

القائل

القائل كقولهم لا ازار له انا شعود الازار وانما عبر بعد التغليبية لقلة ذلك
انتهى قوله انا شعود الازار في الحاشية ايضا هذا الكلام مجاز عن عدم مباشرة
النساء وهو من المجازات المشهورة انتهى قال الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا
مازرهم دون النساء ولو باتت باطهار **ولا دور** جواب اعتراض تقريره الاعتراض
ان المراد بصحة سلبه سلب كلما هو معناه حقيقة لان معناه مجازا لا يمكن
سلبه وسلب بعض المعاني الحقيقية لا يفيد لجواز سلب بعض المعاني الحقيقية
دون بعض فاذا لا يعرف صحة سلبها الا اذا علم كونه ليس شيئا من المعاني الحقيقية
وهو انما يتحقق اذا علم انه مما استعمل فيه مجاز فاثبات كونه مجازا بصحة سلبه دور
وهو وارد على الحقيقة ايضا لان العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية
فاثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة دور بل وروده عليها اظهر لكون الدور بمرتبة
فان عدم صحة السلب في نفس الامر انما يعلم اذا علم ان اللفظ فيه حقيقة وانه بعض
معانيه الحقيقية بخلاف المجاز فان العلم بصحة السلب يتوقف على العلم بكونه ليس شيئا
من معانيه الحقيقية وهو يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه وتقرير الجواب
عن المجاز اما اولا فبان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف فيعلم انه مجاز فيه
والا لزم الاشتراك ولا يلزم منه كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه
لان ذلك انما هو فيما لم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز اما اذا علم كونه حقيقة
فيه كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل او بالعلاقة فلا واما ثانيا فبان
ذلك انما هو فيما اذا اطلق اللفظ لمعنى ولم يعلم معناه الحقيقي ولا المجازي
اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ولم يعلم ايهما المراد امكن ان يعلم بصحة
سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي فيعلم انه مجاز هذا
واعلم ان الجوابين المذكورين لا يدفعان الدور عن الحقيقة اما الاول

فلان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية ايضا من المعنى المقصود انما يتحقق
اذا علم انه بعض منها والاصح سلب جميعها عنه واما الثاني فلان اللفظ
الموضوع للعام اذا استعمل في الخاص بخصوصه كان مجازا قطعا مع انه يمتنع
سلب المعنى عن المورد فلا يكون امتناع سلب المعنى عنه دليلا على الحقيقة فلذا
خصصنا للدفع عن المجاز وثانيها بعدم **بعدم اطراده** بان يستعمل لوجود معنى
في محل لا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كما تقول واسئل
القرية لانه سؤال لاهلها ولا يقول واسئل البساط وان وجد فيه ذلك **ولا عكس**
اي لا يعرف الحقيقة بالاطراد والمجاز قد يطرد كالاسد للشجاع كذا في الحاشية
فانه يصح في كل شجاع وتوضيحه انه لا عكس لهذه العلامة وانها ليست بحيث اذا
انتفى المجاز انتفت ولزمت الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد
واورد عليه ان عدم الاطراد لا يصلح علامة للمجاز لتحققه في بعض الحقائق
كالسخي فانه يطلق على غير الله تع للجواد والله عز وجل جواد ولا يقال له تع
فاضل والقارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز
مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فان اجيب عنه بان المراد انه يعرف
بانه لا يطرد من غير مانع لغة او شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة
فان الشرع منع السخي والفاضل لله واللغة منعت القارورة لغير الزجاجة
قلنا هذا دور فيجب ان لا تحصل المعرفة بهذا الطريق بيانه ان عدم اطراده انما
يعلم بسببه لانه ممكن وهو اما عدم المقتضي او وجود المانع وقد فرض ان لا
مانع فهو لعدم المقتضي ولا مقتضي لصحة الارادة الا الوضع فينبغي ان يعلم
وضعه لمعنى بقيد مختص بذلك المحل لا يتعداه الى اخر ليعلم عدم جواز ارادة
ذلك الاخر منه فاذا يعلم عدم الاطراد بعدم الوضع وعدم الوضع بعدم الاطراد

وهو

وهو عين الدور وقد يجاب بان السخي لما دار بين كونه للجواد المطلق وللجواد
من شانه ان يبخل ثم وجدناه لا يطلق على الله تع مع وجوده علمنا انه ليس للجواد
المطلق بل للجواد المقيد وهذا هو المراد وانه واضح ولا يلزم الدور وكذا النقض
وكذا الفاضل والزجاجة وثالث وجوه المجاز تبادر غيره الى الفهم لولا القرينة
عكس الحقيقة فانها تعرف بان يتبادر هو الى الفهم لولا القرينة ويرد عليه
المشترك اذا استعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه
وعدم تبادر شيء منها وان علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان اجيب بانا لا نسلم
انه لا يتبادر غيره بل يتبادر احد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا
لو صح ذلك لصدق على المعين انه يتبادر غيره اذ غير المعين غير الحقيقي
وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل متواطئا
قد يجاب بانه انما يصح ذلك لو تبادر احدهما لا بعينه على انه المراد واللفظ موضوع
للقدر المشترك مستعمل فيه واما اذا علم ان المراد احدهما بعينه اذ اللفظ وضع
لهما وهو مستعمل في احدهما ولا يعلم فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا
يلزم كونه للمعين مجازا ورابعها ان يكون اطلاقه لاحد مسمياته متوقفا على
تعلقه بالاخر نحو ومكروا ومكر الله ولانه تعالى المشترك يقال ومكر الله ابتداء و
خامسها التزام تقييده فلا يستعمل في ذلك المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب
وجناح الذل وسادسها جمعه على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى اخر هو
فيه حقيقة ووجه دلالته انه لا يكون متواطئا فيهما فاما مشترك او حقيقة
او مجاز وسيعلم ان المجاز اولى مثاله امور جمعا للامر بمعنى الفاعل ويمتنع
اوامر الذي هو جمع الامر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذا لا
ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالحمر فانه صادق على الحيوان

الناهق والبليد والاسد فانه صادق على الحيوان المفترس والشجاع هذا
والمص قدس سره ذكره انه شايع منها **ووقوع المجاز في القران كثير** خلافا لاهل
الظاهر نحو اشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل والغائط ومكر الله والله
يستهزئ بهم الله نور السموات كلما اوقدوا نارا للحرب مما بلغت في الكثرة
حدا يفيد الجزم بوجوده نحو ولا يفيدهم التمحل في صور معدودة ان امكن وفي
الحاشية نحو يريد ان ينقض قيل ومنه جزاء سيئة سيئة مثلها وليس كمثله شيء
وفي كل منها كلام مشهور انتهى قوله يريد ان ينقض شبه اشرافه على السقوط بالارادة
المختصة بذوات الانفس وفيه استعارة وقولهم ان الجدار خلقت فيه ارادة
ضعيف وكذا لو اوقع جزاء ليس عدوانا ولا سيئة ففيه اطلاق اسم الضد والشبه
قوله وليس كمثله شيء المراد مثله ففيه زيادة قال ابن الحاجب في المنتهى قولهم
اي بالكاف لنفي التشبيه غلط اذ يصير المعنى ليس مثل مثله شيء فيناقض لانه نفي
مثل مثله مع ظهور اثبات مثله وقد يقال بان نفي مثل المثل انما هو بمعنى المثل
والالزم الناقص فهو تصريح بنفي التشبيه مستلزم لنفي الشريك ولا نسلم
ظهوره في اثبات مثله بل قاطع في نفيه لما ذكرنا ولا يبعد ان يقصد به نفي
من يشبه ان يكون مثلا فضلا عن المثل حقيقة واعلم ان المخالف تمسك بوجهين
الاول ان المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق
النفي والاثبات معا واذا ثبت انه كذب فلا يقع في القران اجماعا وجوابه
انما يصدق النفي وهو للحقيقة وانما يلزم كذبه لو اثبات لو كان هو ايضا للحقيقة
والثاني يلزم من وجود المجاز في القران ان يكون الباري تع متجوزا واللازم
باطل الملازمة فلان من قام به فعل اشتق له منه اسم الفاعل واما بطلان
اللازم فلامتناع اطلاق المتجوز عليه اتفاقا وجوابه التزام جواز ذلك لغة ولا

محذور فيه **واسماءه تع توقيفية** فلا يلزم اطلاق المتجوز عليه تع كذا في الحاشية
وهذا على المشهور فلا يطلق عليه الا ما اذن فيه شرعا وان جاز لغة سلمنا انها ليست
توقيفية بل دايرة مع المعنى كما هو مذهب القاضي ابي بكر لكن شرطوا ان لا يوهم
نقصا وما نحن فيه يوهمه اذ اطلاق المتجوز عليه تع مما يوجب التسامح والاتساع
في اقواله بالقبيح تع عن ذلك علوا كبيرا كما يفهم من قولنا فلان متجوز في مقالاته
لانه من الجواز وهو التعدي **وهو** اي المجاز اذا دار اللفظ بين ان يكون مجازا
او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي مجازا في العقد وانه مشترك
بينهما فالمجاز **اولى من الاشتراك** لاحتياجه الى الوضع ابتداء والاصل
عدمه بخلاف المجاز **واغلبيته** اي اغلبية المجاز في اللغة **تغلب مزاياه** اي مزايا
الاشتراك لان المظنون الحاق الفرد بالاعم الاغلب وايضا ان الاغلب لا يقابله
شيء مما ذكر من وجوه تراجيح الاشتراك لان ذلك كله انما يعتبر لانه مظنة
الغلبة ولا عبرة بالمظنة مع تحقق انتفاء المئنة وتحقق المئنة لا يضر عدم
المظنة فالراجح اذا هو المجاز وفي الحاشية اي اغلبية وقوع المجاز في اللغة
تغلب مزايا الاشتراك وهي التي اشرنا الى بعضها في الفصل السابق مع ان للمجاز
ايضا مزايا تعارض مزايا الاشتراك انتهى ولذا قال **مع معارضتها** اي معارضة
مزايا الاشتراك بل ومفاسد المجاز ايضا **بمثلها** من مزايا المجاز ومفاسد
الاشتراك وفي الحاشية نحو حمار ثابت ولعذب للاشهب ادهم ورايت
سبع سباع وغير ذلك ولو قال بليس لغات السجع او قيد لغات التورية
او تحقان لغات التجنيس انتهى والحاصل الاول لمزايا الاشتراك منها
اطراده فلا يضطرب والمجاز قد لا يطرد ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع
الكلام والمجاز قد لا يشتق منه ومنها صحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة المطلوبة

في المجاز الثاني خلو الاشتراك عن مفاسد المجاز منها انه مستغن عن العلاقة
بل يكفي فيه الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة والاقل مقدمات
اكثر وقوعا ومنها انه مستغن عن الحقيقة اذ كل معنى مستقل بالوضع لا ابتداء
والاصل اولى بالاثبات ومنها انه مستغن عن مخالفة ظاهر لانه ليس ظاهرا في
معنييه والمجاز مخالف للحقيقة وهي الظاهر ومنها انه مستغن عن الغلط
عند عدم القرينة والمجاز محوج الى الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير مراده
الثالث مزايا المجاز منها انه قد يكون ابلغ فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ
من قولك شبت ومنها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقة او لعذوبة
في المجاز واما للمقام لزيادة بيان او تعظيم او اهانة بقضية الحال ومنها انه يتوصل
الى انواع البديع السجع نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار والمقابلة مثل اتخذت
للاشهب ادهم ولو قلت قيد لفاتت والمطابقة مثل كلما لاح قلبي في هواها ٥ جد
في معنى ٥ ولو قلت ازداد هوائي لم يكن طباقا والظاهر ان هذا مثال الاشعر كما
ظن والمجانسة مثل سبع سباع ولو قلت شجعان لم يكن والروي مثل ٥ عارضننا
اصلا فقلنا الربرب ٥ حتى بدى الاقحوان الاشنب ٥ ولو قال ثغرهن
الابيض لم يصح الرابع خلو المجاز عن مفاسد الاشتراك منها انه يؤدي الى
مستبعد من ضد او نقيض اذا حمل على غير المراد مثل لا تطلق في القرء والمراد الحيض
فيفهم منه الطهر فيفهم جواز التطليق في الحيض وهو نقيض المراد ووجوبه
وهو ضد المراد ومنها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه بخلاف المجاز
فانه يكفي فيه قرينة واحدة فبعد اللتيا والتي فقد عورض المزايا بالمزايا و
المفاسد بالمفاسد وبقية الاغلبية سالمة عن المعارض وبهذا يندفع
ما يقال بعد المعارضة الترجيح مع اصل الاشتراك من حيث ان مزايا المجاز

توجد في الاشتراك دون العكس فان المشترك قد يكون ابلغ اذا اقتضى المقام
الاجمال واوجز كالعين والجاسوس معا واوفق للطبع او للمقام وكذا لتوصل به الى
انواع البديع اذ قد يحصل بالمشترك دون المجاز كالتوجيه والايهام فتكثر المعاني
بحمله على الامرين هذا والمزايا في كلامه فقد يسره اعم من الفوائد والخلو عن
المفاسد ثم الحقيقة لا تستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل
في غيره ويعلم بالضرورة ان هذا غير ممتنع فهذا متفق عليه **ولا يستلزم** اي المجاز
الحقيقة على المختار لجواز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له
اصلا لان المجاز انما يتوقف على الوضع السابق لا على الاستعمال فيه **كالرحمن** فيجوز
ان يكون اللفظ معنى مجازي من غير ان يكون له معنى حقيقي فان الرحمة رقة
القلب والرحمن لا يطلق على غيره فاطلاقه عليه سبحانه مجاز ولا حقيقة له او يقال
الرحمن ذو الرحمة مطلقا فهو موضوع لمعنى عام ولم يستعمل فيه وانما استعمل في خاص
واستعمال العام في الخاص مجاز هذا وربما يناقش في المجازية على التقديرين
لاحتمال ان يكون منقولا اذ هو المشهور المعنى الثاني ولا يخطر المعنى الاول بالبال
عند سماعه فهو حقيقة عرفية كذا في الحاشية قوله ولا حقيقة له فانه لو لم
يكن كذلك لجاز اطلاقه لغير الله تع مع امتناعه بالاتفاق وقول بني حنيفة في مسيلمة
الكذاب لعنه الله تع رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه سموت بالمجد يا ابن الاكرمين
ابا وانت غيث الورى لا زلت رحمانا فباب من تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف اهل
اللغة فلا يعتد به قوله وربما يناقش المناقشة على الوجهين باحتمال ان يكون منقولا
اذ هو مشهور في المعنى الثاني ولا يخطر المعنى الاول عند سماعه فهو حقيقة
عرفية الثاني غير متجه لان اشتهاره في المعنى الثاني لا ينافي مجازيته بالنظر الى
المعنى الاول بل كان منقولا فهو مجاز بالنظر الى المعنى الاول وان كان حقيقة

عرفية في المعنى الثاني والفائدة صحته اي صحة التجوز وفي الحاشية
اي فائدة الوضع من غير الاستعمال في الحقيقة صحة التجوز وهذا جواب
عما يقال اذا لم يكن اللفظ حقيقة فلا فائدة في وضعه للمعنى والجواب فالدية
صحة التجوز انتهى وحاصله ان هذا جواب عن حجة القائل بلزوم الحقيقة
للمجاز بانه لو لم يستلزم المجاز الحقيقة لعري الوضع عن الفائدة وانه غير
جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ للمعنى انما هو افادة المعاني المركبة لا المفردة
فاذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وجوابه ان الفائدة
لا تنحصر فيما ذكرتم اعني افادة المعاني المركبة فان صحة التجوز لمناسبة
فائدة ولو سلم عراء اللفظ عن الفائدة اذ لا كل ما يقصد به فائدة تترتب
عليه واعلم ان النافي للاستلزام لهما احتج بانه لو استلزمها لكان نحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل من المركبات حقيقة واللازم منتف قطعا
وقد اجيب عنه بانه مشترك الالزام فكما يمكن ان يلتزم به المستلزم يمكن ان
يلتزم به النافي اذ الوضع لمعنى لازم للمجاز قطعا فيجب ان تكون هذه المركبات
موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وقيل انه الزامي والجواب التحقيق
المجاز انما هو في المفردات واستعمالها متحقق ولا مجاز في المركب حتى يلزم ان يكون
له معنى فيلزم الاستعمال والوضع فيه فان قلت قد قال عبد القاهر في نحو جاني
الكتابي بطلعتك ان المجاز في الاسناد فان موجب السرور هو الله تعالى قلنا هذا
بعيد لاتحاد جهة الاسناد فانه لا فرق في اللغة بين قولك سرتني رؤيتك
وبانت زيد وضربت عمرا فان جهة الاسناد واحدة في الكل لا تختلط بالبال عند
الاستعمال غيرها والذي يزيل الوهم بالكلية ان يجعل الفعل مجازا في السبب العادي
وفي اسناد الفعل او معناه الى غير الفاعل الحقيقي نحو انبت الربيع البقل لعدم

كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تأويل في المعنى او في اللفظ والا كان
كذبا والتأويل في اللفظ اما في الانبات او في الربيع او في التركيب فهذه
وجوه اربعة مشهورة اولها انه مجاز عقلي لا لغوي وهو قول عبد القاهر والفخر الثاني
ان المسند مجاز عن ما يصح اسناده الى المسند اليه وهو قول الحاجبي الثالث المسند
اليه استعارة بالكناية واسناد الانبات اليه قرينة لها وهو قول السكاكي والرابع
انه لا يجوز في شيء من المفردات بل هو استعارة تمثيلية للهيئة التركيبية نحو
اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا وجه غير بعيد لكنه لم ينقل عن علماء
العربية كذا في الحاشية الاول التأويل في المعنى وهو انه اورده التصور معناه
ينتقل الذهن منه الى انبات الله تعالى فيصدق به الثاني التأويل في انبت وهو جعله
للسبب العادي وان كان وضعه للسبب الحقيقي الثالث التأويل في الربيع فانه تصور
بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما اسند الى الفاعل الحقيقي مثل قولهم صحنا الخز
مرهفات حيث جعلوا المرهفات شرابا الرابع التأويل في التركيب وهو ان كل
هيئة تركيبية وضعت بازاء تأليف معنوي وهذه وضعت لملابسة الفاعلية
فاذا استعملت لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا ونحو ذلك صام نهاره وقام
ليله هذا وقد قيل انها تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد
المتكلم والوصف بالشهرة باعتبار الاكثر او عند علماء الفن والحقيقة الشرعية
هي اللفظ المستعمل في ما وضع له في عرف الشرع وهي واقعة خلافا للقاضي و
اثبت المعتزلة الحقيقة الدينية ايضا وهي ما لا يعلم اهل اللغة لفظه او معناه
او كليهما وزعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر كذلك دون
اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي والشرعية للمتشرعة اي اهل الشرع
ثابتة فتحمل على الشرعي بلا خلاف ولا نزاع في كلام فيمكن ان يكون قد استعملها

لفاظ

لمناسبة معانيها اللغوية فتكون مجازات لغوية كذا في الحاشية ومحل النزاع الا
المتداولة شرعا وقد استعملت في غير معانيها اللغوية فهل ذلك لوضع الشارع لها
لمناسبة فتكون منقولات او لا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدئة او استعملها
فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع معنى عن القرينة فتكون مجازات
لغوية ثم غلبت في المعاني الشرعية بكثرة دورانها على السن اهل الشرع لمسيس حاجتهم الى
التعبير عنها دون المعاني اللغوية فصارت حقيقة عرفية لهم حتى اذا وجدناها
في كلام الشارع مجردة عن القرينة محتملا للمعنى اللغوي والشرعي فعلى ايهما تحمل
فهنا مذهبان كونها حقيقة شرعية وهو مذهب المعتزلة والفقهاء او كونها مجازات
لغوية وهو مذهب القاضي واتباعه والحق انه لا ثالث لهما ومن توهم ان هنا مذهبا
ثالثا وهو كونها باقية على حقايقها اللغوية فقد نشأ توهمه من قولهم في رد دليل
الخصم انها باقية في معانيها اللغوية والزيادات شروط ولا يلزم كون الرد مذهبا
لاحد اذ قد يرد مذهب الخصم باحتمال لا يعتقد **والظاهر ثبوتها** اي ثبوت
الحقيقة الشرعية **للتبادر** من لفظ الصلوة للقطع بانه اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاقوال والهيئات وان صلوة الظهر اربع ركعات بالاجماع والزكوة والصيام
والحج كذلك اي هي في معانيها الشرعية فالزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك
مخصوص والحج لقصد مخصوص وانها سابقة منها متبادرة الى الفهم عند
الاطلاق وهي علامة الحقيقة بعد ان كانت في اللغة الصلوة للدعاء والزكوة
للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وهذا لم يحصل الا بتصرف
الشرع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية **وفيه ما فيه** اذ لقائل ان يقول
التبادر في كلام المتشرعة مسلم وفي كلام الشارع ممنوع وانما حصل بعد البيان
كذا في الحاشية وفي الحاشية ايضا عند قوله للتبادر اي تبادر المعاني الشرعية

عند

عند سماع تلك الالفاظ من دون قرينة ووجه الثاني انك اذا اردت عند سماعها عنها
من المتشرعة فليس محل النزاع ان اردت عند سماعها من الشارع فممنوع لاحتمال
استعماله لها في تلك المعاني لمناسبة معانيها اللغوية من دون وضع معنى عن القرينة
انتهى اعترض على الثبوت بوجهين الاول ان تلك الالفاظ باقية في المعاني اللغوية
والزيادات شروط لوقوعها ذات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط
فلا نقل شرعا فكان الصلوة اي الدعاء المقبول شرعا ما اقترن بالركعات لا ان
الصلوة اسم للركعات وعليه بانها لو كانت باقية في المعاني اللغوية فهو في الصلوة
مثلا اما للدعاء ومنه قوله عم من دعي الى طعام فليجب وان كان صايما فليصل
اي فليدع لصاحب الطعام واما للاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباعه السابق
يلزم ان لا يكون مصليا اذا لم يكن داعيا او متبعا واللازم باطل كالاخرس و
المنفرد اذ لا دعاء في الاول ولا اتباع في الثاني والثاني قولهم لا يلزم من
استعمالها في معانيها ان تكون حقايق شرعية بل مجازات وعليه ايضا اولا
بانه ان اريد بكون اللفظ مجازات ان الشارع استعمله في معناه لمناسبة للمعنى
اللغوي اصطلاحا لم يتعهد من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك
معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان اريد اهل اللغة ثم اشتهر فالمجاز بغير
قرينة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر فانها
معان حدثت وكان اهل اللغة لا يعرفونه واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته
وثانيا بان هذه المعاني تفهم من هذه الالفاظ عند اطلاقها من غير قرينة ولو
كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بقرينة **ولا يلزم عدم عربية القران** هذا
جواب عن استدلال من انكر الحقيقة الشرعية بان العرب لم تضعها لتلك المعاني
بل لم يعقلوها اصلا والقران اشتمل عليها كالصلوة والصوم والحج وغيرها فلا

يكون القرآن عربياً وتقرير الجواب ان المجازات الحادثة عربية لوجود العلاقة
اذ النقل في آحادها غير شرط كما مرّ سلمنا عدم عربيتها لكن اللفظ العجمي النادر في
الكلام الطويل لا يخرجه عن العربية كالشعرات النادرة البيض في الفرس الاسود
والكلمات القليلة العربية في القصيدة الفارسية كذا في الحاشية لاستاد القاضي
ومنا يعوّل بدليلين الاول وهو الذي اجاب عنه قد سره بانها لو كانت حقائق
شرعية لكانت غير عربية واللازم بط اما الاولى فلان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون
عربية واما الثانية فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربياً وقد قال تع انا انزلناه
قرآناً عربياً والجواب لا نسلم انها لا تكون عربية وقد وضعها الشارع لها حقائق
شرعية مجازات لغوية اذ المجازات الحادثة وان لم يصرح العرب بآحادها عربية
باستقراء نحو العرب نوعها سلمنا لكن لا نسلم ان القرآن كله عربي وانا انزلناه
الضمير فيه ليس للقرآن بل للسورة وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية
ولا يعارض بان كل سورة واية يصدق عليه انه بعض القرآن لان
المراد انه جزء الجملة المسماة بالقرآن واذا شارك الجزء الكل في معناه صح ان
يقال هو كذا او هو بعض كذا بالاعتبارين كالماء والعسل بخلاف ما لم
يشاركه فيه كالمائة والرغيف سلمنا انها غير عربية فالمعنى عربي النظم
لا عرابي المتن سلمنا انه عربي المتن فباعتبار الاكثر لا باعتبار الكل فان العرب
اصفهاني يقال ولو تجاوز الى ما غالبه عربي كشعر فيه فارسي وعربي فان كثر فيه وندر
وندر الاخر نسب اليه والدليل الثاني لو نقل الشارع تلك الالفاظ الى غير معانيها
اللغوية لفهمها المكلف لانه مكلف بما يتضمنه والفهم شرط التكليف ولو فهمها
اياه لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم وقد قلنا ان الفهم شرط التكليف ولو نقل الينا

[illegible]

اما بالتواتر ولم يوجد قطعاً والا لما وقع الخلاف فيه او بالآحاد وانه لا يفيد
العلم وايضاً فالعادة تقتضي في مثله بالتواتر والجواب انها فهمت لهم ولنا بالترديد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ المعنى لامتناعه
بالنسبة الى من لا يعلم الاشياء من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم
وبالنقل ما يتناول ذلك منعنا بطلان اللازم والا منعنا الملازمة ولم يذكر المص
قد سره جواب هذا الدليل لظهوره واعلم ان المعتزلة قالوا اولاً الايمان في اللغة
التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة ولا مناسبة مصححة للتجوز قطعاً اما كونه
في اللغة التصديق فبالاجماع واما كونه في الشرع العبادات المخصوصة فلان
العبادات هي الدين المعتبر والدين المعتبر الاسلام والاسلام الايمان فالعبادات
هي الايمان اما ان العبادات هي الدين المعتبر فلقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة فذلك المذكور
وهو العبادات واما ان الدين المعتبر هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله
الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلانه لو كان غير الايمان لم يقبل من
مبتغيه لقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ولكنه يقبل اجماعاً
وايضاً قال تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت
من المسلمين فلو لا الاتحاد لم يستقم الاستثناء وعورض بقوله تع قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا نفي احدهما واثبت الاخر فتغايرا فبطل كون الايمان هو الاسلام
قالوا ثانياً لو لم يكن الايمان الاعمال بل التصديق لكان قاطع الطريق المصدق
مؤمناً واللازم بط اما الملازمة فبينة واما بطلان اللازم فلانه يخزى يوم
القيمة والمؤمن لا يخزى انه يخزى فلانه يدخل النار بدليل قوله تع في حقهم لهم
عذاب عظيم والاجماع انه دخول النار وقد قال تع حكاية في معرض التصديق

عرفا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته واما الكبرى وهي المؤمن لا يخزي
فلقوله تع يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقد قيل في جوابه والذين
معه ليس عطفا على النبي بل استينافا وهو مبتدي وما بعده خبره وتقديره
نورهم يسعى بين ايديهم **وفيه المعرب** اي في القران وهو المروي عن ابن عباس
وتمييز كعق تع مثل نوره **كمشكوة** بالحبشية وهي لفظة هندية ومعناها الكوة ذات وجه
وعن المحصول انها حبشية **وسجيل** في قوله تع ترميهم بحجارة من سجيل وهو فارسي
معرب سنك كل والاستبرق للغليظ من الديباج فارسي والقسطاس للميزان رومية
وقول الاكثر لا نسلم ان ذلك من المعرب لجواز ان يكون مما يتفق فيه اللغتان كالصابون
والتنور بعيد لندرة مثله والاحتمالات البعيدة لا تدفع الظهور ولا تقدح في
الظواهر والمعرب لفظ وضعته غير العرب ثم استعملته بناء على ذلك الوضع **دون ابراهيم**
فانه علم منع صرفه للعجمة والعلمية لا لكونه معربا وفي الحاشية فيه تعريض بالعلامة
الحاجبي حيث استدل على وجود المعرب في القران باتفاق النحاة على منع صرف
ابراهيم للعجمة والعلمية لان في هذا الدليل نظرا انتهى وجه النظر لو سمي عربي ولده
ابراهيم منع من الصرف للسببين مع انه ليس بمعرب قطعا لان استعماله في ذلك
المعنى ليس ماخوذا من غيرهم والتعريب اخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم و
الاعجمة اخذ اللفظ اعم من ان يكون مع الوضع او بدونه فيهما فلا تستلزم التعريب
فلا يكون الاتفاق على منع صرف ابراهيم وامثاله موضحا لوقوع المعرب في القران
وفي الحاشية ايضا فليس محل النزاع وكلام الحاجبي يعطي كونه منه انتهى
اقول بيانه كون ابراهيم وامثاله ليس محل النزاع ان يقال لو سلم انها معربة
فلا نسلم انها مما وقع فيه النزاع فان الاعلام ليست موضوعة في اصل اللغة بل
انما هي باوضاع متجددة والكلام فيما هو من الاوضاع الاصلية وهي اسماء

الاجناس ولهذا لم يذكرها في الاحكام ولم يتمسك بها المثبت والحاصل ان الاعلام
بحسب وضعها العلمي ليست مما تنتسب الى لغة دون لغة ولا هي مما تصرفت فيها العرب
فاستعملها في كلامهم والنزاع في اسماء الاجناس المنسوبة الى لغة اخرى المتصرف
فيها عند العرب بنحو لام الاضافة وغيرها احتج كانت في لو وقع المعرب في القران او
بما مر من نفي الاسماء الشرعية من انه لو وقع لما لا يكون القران عربيا والجواب
فعلى هذا فما يحتمل قوله وفيه المعرب كالاعتراض القران ويكون قوله ولا يلزم
عدم عربية القران وفيه المعرب جوابا عن كلا الوجهين وتقرير المسألة والمعنى
ولا يلزم ان يكون القران غير عربي لوقوع المعرب فيه فكيف يلزم عدم عربيته
لوقوع الحقيقة الشرعية فيه وتمسكوا ايضا بقوله تع ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا
لولا فصلت اياته ااعجمي وعربي فنفى ان يكون من القران متنوعا وعلى هذا لزم لوجود
المعرب فيه فينتفي التنويع والجواب لا نسلم انه نفي التنويع بل المراد والله اعلم
اكلام اعجمي ومخاطب عربي فلا يفهمه فيبطل غرض انزاله يدل عليه سياق
الاية من ذكر كون القران عربيا وانه لو انزل اعجميا لقالوا ذلك وهذه الالفاظ
كانوا يفهمونها فلا تندرج في الانكار وسلمنا انه لنفي التنويع لكن المراد اعجمي لا
يفهمونه وهذه تفهم فلا تندرج في الانكار ولم يجب عن هذا الدليل قدس سره
لضعف الاستدلال به **فصل** في تفسير حروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة
معانيها لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها **الواو
العاطفة** سواء كانت في عطف المفردات او الجمل او القصص **لمطلق الجمع** بجمع بين
امرين في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو او في ذات نحو ضرب فاكرم زيد ولا يجب
الاجتماع في الزمان وهو المعبر عنه بالمعية ولا عدم الاجتماع وكونهما في
زمانين مع تاخر ما دخلت عليه وهو المعبر عنه بالترتيب بل لمطلق الجمع المشترك

بينهما المحتمل في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لشيء منهما وفي الحاشية
هذا هو الاصح المشهور وذهب جماعة من البصريين والكوفيين ومنهم الفرا
الى انها للترتيب ويتفرع على هذا الخلاف مسائل منها لو قال وكلتك على بيع داري
وعبدي فلا يجوز للوكيل بيعهما معا ولا تقديم بيع العبد على الدار بخلاف الاول
ومنها ما لو قال لزوجته ان كلمت اخاك واباك فانت علي كظهر امي فيحرم بتكليمها
مطلقا على الاول ويشترط تأخير تكلم الاب على الثاني انتهى قال ابن هشام
في المغني الواو العاطفة ومعناها مطلق الجمع فتعطف الشيء على مصاحبه نحو
فانجيناه واصحاب السفينة وعلى سابقه نحو ولقد ارسلنا نوحا وابراهيم وعلى
لاحقه نحو كذلك يوحي اليك والى الذين من قبلك وقد اجتمع هذان في ومنك ومن
نوح وابراهيم وموسى وعيسى فعلى هذا اذا قيل قام زيد وعمرو احتمل ثلاثة
معان قال ابن مالك وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير ولعكسه قليل ثم قال
وقول بعضهم ان معناها الجمع المطلق غير سديد لتقييد الجمع بقيد الاطلاق
وانما هي للجمع لا بقيد وقول السيرافي ان النحويين واللغويين اجمعوا على انها
لا تفيد الترتيب مردود بل قال بافادتها اياه قطرب والربعي والفراء وثعلب
وابو عمر الزاهد وهشام والشافعي ونقل الامام في البرهان عن بعض
الحنفية انها للمعية انتهى فبل لا فرق بين الجمع المطلق ومطلق الجمع وان
مؤداهما واحد لان المطلق هو الحقيقة بلا قيد كما صرح به غير واحد
من الاصوليين وغيرهم فالجمع المطلق ح هو جمع بلا قيد وذلك موجود في
الجمع بقيد الترتيب وبقيد عدمه والجمع لا بقيد اعم منه بقيد فيلزم من
وجود الاول الثاني ثم قولنا مطلق الجمع معناه مطلق من الجمع فان كان
الجمع المطلق يقتضي تقييد الجمع فقولنا مطلق الجمع كذلك فان التقييد بالاطلاق صفة

والصفة

والصفة سواء فكيف يتعقل فرق بين قولنا هذا مطلق من الجمع الذي هو مدلول
مطلق الجمع وقولنا جمع مطلق وانما جاء الالتباس من توهم ان الشيء المطلق هو
الحقيقة بقيد لا وليس كذلك بل هو الحقيقة لا بقيد والذي اوقع هذا الوهم في
نفوسهم ما الف من الفرق بين الماء المطلق ومطلق الماء وليس ذلك مما نحن فيه فان
المطلق في الماء المطلق ليس هو المطلق المصطلح الاصولي بل هو اصطلاح شرعي على
بعض انواع الماء فالفرق ان المطلقين في قول الفقهاء متغايران بخلاف ما نحن
فيه فانهما بمعنى واحد انتهى والا يقال بانها لمطلق الجمع تمسك به جمع الاول
نص اللغويين قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ونقله سيبويه في سبعة عشر موضعا من
كتابه و الثاني قولهم بالجر عطفا على المجرور قبله وكذا المعطوفات بعد انها اي
الواو العاطفة في الاسماء المختلفة مثل ضارب زيد وعمرو وبكر كالمتفقة اي
كواو الجمع والف التثنية ونائبهما في الاسماء المتفقة فانه في قوة قولنا هم ضاربون
لانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن في
من واو الجمع والف التثنية ونائبهما دال على الترتيب اجماعا كان واو العطف المنائب
لهما كذلك وهذا معنى قوله في الحاشية فقولنا ضارب زيد وعمرو وبكر مثل قولنا زيد
وعمرو وبكر ضاربون وقولنا جاء زيد وزيد وزيد في قوة قولنا جاء الزيدون
والثالث ورودها في التفاعل مثل تضارب زيد وعمرو وتناظر خالد وبكر مما يمتنع
الترتيب فيه لكونه من مفهوم الفعل فان التفاعل انما هو في صدور الفعلين معا ولو كانت
للترتيب لما صح وانه صحيح بالاتفاق و الرابع مع القبلية نحو جاء زيد وعمرو قبله
من دون تناقض والبعدية نحو جاء زيد وعمرو بعده ولو كانت للترتيب لكان تكرارا
وفي هذه الادلة الثلاثة تنبيه على ان الاصل في الاطلاق الحقيقة كذا في الحاشية

وفيها ايضا نحو جاء زيد وعمرو قبله من دون تناقض وجاء زيد وعمرو بعده من
دون تكرار وللعبارة محل اخر وهو ان يكون المراد انها قد وردت في القرآن مع
قبلية تدخولها تارة وبعديته اخرى كما قال سبحانه ادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة وفي اية اخرى وقولوا حطة وادخلوا الباب ولو كانت للترتيب لتناقضا اذ
القصة واحدة والقايل ان يقول يجوز ان يكون استعمالها في الايتين لمطلق الجمع مجازا
ويكون كل منهما قرينة مجازية الاخرى فان التاسيس خير من التاكيد انتهى واجيب
ايضا عن الكل سوى الاجماع بان غاية ما ذكرتم صحة اطلاقها من غير ارادة ترتيب
ولا يلزم كونها حقيقة فيه لجواز ان يكون مجازا وهو وان كان خلاف الاصل
لكنه يصار اليه عند الدليل وما على الترتيب يدل على ذلك وجوابه ان الاصل في
الاطلاق الحقيقة وادلة الترتيب مدخولة كما ستعرف نعم لو تمت ادلته لتوقف
دليلنا للتعارض فيجب الترجيح لكنه غير تام كما سترى فلا يعتد بما ذكر اصلا
و الخامس **صدقها مع المعيه** اي صدق الواو مع المعيه ولا كذب وفي الحاشية
يعني اذا جاء زيد وعمرو في وقت واحد لصدق جاء زيد وعمرو باتفاقهم ولو
كانت للترتيب لم يتفقوا على صدقه وانما لم يقطع المعية قدس سره على البعدية
بان يقول ومع القبلية والبعدية والمعية للاختلاف في صورة الدليل **و** السادس
سؤالهم اي الصحابة **النبي صلى الله عليه واله** حين نزل قوله تع ان الصفا والمروة
من شعائر الله سالوه صلعم **بايهما نبدا** فقال ابدءوا بما بدا الله به فدل سؤالهم
على انهم لم يفهموا الترتيب مع انهم من اهل اللسان ولو كانت دالة على الترتيب لما سالوا عن
ذلك بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا وفي الحاشية وقوله صلى الله عليه واله وسلم
ابدءوا بما بدا الله به لا يدل على ان الواو في الاية للترتيب وقولهم يفهم منه
وجوب الابتداء على ما ابتدا الله تع به ولو لا انها للترتيب لما كان كذلك مردود بما

قاله

قاله المحقق الشريف من ان المستفاد ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء لا من حيث
العطف عليه واعترضه بعض المتاخرين بان الابتداء المطلق لا يصلح علة للوجوب
اتفاقا فيحمل على الابتداء بطريق العطف وفيه نظر لان التقديم لمزيد الاهتمام
شايع ويمكن فهم الوجوب منه لا من العطف او بالوحي بانه للوجوب انتهى تلخيص
ما في الحاشية ان قيل لم ابدؤا بما بدا الله به مصرح بوجوب الابتداء بما بدا الله به
ويفهم منه ان من وجوب الابتداء بما بدا الله به ترتيب الوجوب على ابتداء الله تع به لانه من
ترتيب الحكم على الوصف المناسب ولو لا ان الواو للترتيب لما كان الامر كذلك وفيه منع
لانه على تقدير صحته انما يستفاد منه ترتيب الوجوب على مطلق الابتداء لا على انه
من حيث ان بعده معطوف بالواو ولعل على ما ذكرنا **واستفادة الجمع من جوهر**
اللفظ احتج القائل بالترتيب بوجوه الاول ان الجمعية حاصلة من قولنا جاء
زيد عمرو بدون الواو فلو لم يكن الواو للترتيب لكان تاكيدا لما كان حاصلا قبل الواو
وهو بط لان التاسيس خير من التاكيد **مدفوع باحتمال الاضراب** عن زيد اي
عمرو وفي الحاشية جواب عن قولهم ان الجمع حاصل من قولنا جاء زيد عمرو بدون
الواو العاطفة ولو كان المفهوم معنى الجمع ايضا لزم التاكيد والتاسيس خير من التاكيد
والجواب ان العطف يرفع احتمال الاضراب عن زيد بان يكون عمرو بدلا عنه فالتاسيس
من دون الترتيب حاصل **و** الثاني **انكارهم** اي الصحابة **على ابن عباس** رضي الله عنه
تقديم العمرة على الحج حيث سمعوا قوله تع واتموا الحج والعمرة لله فلو لم يفهموا منها
الترتيب لما انكروا عليه والجواب انه **معارض بامره** اي بامر ابن عباس اياهم **به**
اي بتقديم العمرة **و** هذا اي امر ابن عباس بذلك **ادل** على عدم الترتيب فانه لو فهم لم
يامرهم بتقديم العمرة وفي الحاشية يعني ان امره بذلك ادل على عدم كون الواو
للترتيب من دلالة انكارهم عليه على كونها له لان انكارهم عليه يحتمل ان يكون

لفهم الجمع المطلق فانكروا عليه التخصيص باحد فرديه انتهى اقول امر ابن عباس بذلك
على الخط الذي هو عدم الترتيب بحاله فانكارهم فانه لا يدل على فهم الترتيب لاحتمال
فهم الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة والعمرة على الحج الموجب للتخيير ولما كان
امر ابن عباس بتقديم العمرة على الحج يرفع تلك العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدال
على التخيير وهو مطلوب بناء على ان ابن عباس اعرف ممن انكر عليه ذلك بدلالات الالفاظ
واعلم لمواقعها فان رسول الله صلى الله عليه واله قال في حقه كيف ملئ علما فالتمسك بقوله
اولى والثالث من ادلة الترتيب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا فانهم
ان السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الامر ان الجواب لا نسلم ان الترتيب
بين الركوع والسجود مفهوم من قوله اركعوا واسجدوا ليلزم دلالة الواو عليه
ولعل الترتيب مستفاد من غيره مثل قوله صلى الله عليه واله صلوا كما رايتموني اصلي
مع تقديمه الركوع على السجود واذا لم يلزم من موافقة الحكم للدليل كونه
منه لجواز استفادة ذلك الحكم من غيره لم يلزم من عدم دلالة الدليل كالاية
المذكورة على الحكم كالترتيب بين الركوع والسجود عدم الدليل عليه مطلقا
بل يجوز ان يكون هناك ادلة كثيرة والرابع قالوا خطب اعرابي عند رسول
الله صلى الله عليه واله وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
غوى فقال عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله ولولا ان
الواو للترتيب لما كان بين العبارتين فرق فما كان للرد والتلقين معنى الجواب
لا نسلم عدم الفرق اذ الافراد بالذكر فيه تعظيم ليس في القران مثله فرد
عليه لتركه التعظيم الذي كان يحصل بالافراد لو افرد وبذلك على ان
معصيتهما لا ترتيب فيها لان كلا امر بطاعة الاخر فمعصية معصية لهما ولانهما
تطابقا في الاوامر حتما الخامس لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق

لا تقع الثانية بخلاف ما لو قال لها انت طالق طلقتين فانهما يقعان وما ذاك
الا بافادة الاول الترتيب فتبين بالاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولا ترتيب
في الثاني فلحقها الطلقتان دفعة فلو لم يكن الواو للترتيب لما كان بينهما فرق
لافادة كل منهما الجمع من غير ترتيب الجواب ان قوله انت طالق انشاء والانشاءات
انما تترتب ترتيبها في اللفظ التلفظ بها اذ المعتبر في الحكم بحسب اصل الشرع
وجوداتها اللفظية فاذا وجدت الصيغة الاولى اثرت في وقوع الطلاق وطلاق
الثاني ليس تفسير الاول وقد طلقت بالاول لتمامه فبانت به وعند ورود
الصيغة الثانية خرجت عن القابلية فلم تؤثر فالترتيب هنا مستفاد من ترتيب
الالفاظ لا الواو بخلاف ما اذا قال انت طالق طلقتين فان لفظة طلقتين وقعت
مفسرة لقوله طالق والكلام انما يتم باخره هذا ما ذكره شارحوا كلام العلامة
طاب مرقده نقلا لدليل الخصم والمشهور ان قول القائل انت طالق وطالق
او انت طالق ثلاث لا فرق بينهما في انه لا يقع بها عندنا الا طلقة واحدة ان دين
ان الترتيب على التعاقب له الفاء وعلى التراخي له ثم ومطلق الترتيب معنى يشتد
الحاجة الى التعبير عنه فله الواو اذ لا غيره وهو اولى من جعله لمطلق الجمع لا بشرط
المركب الجزء بخلاف العكس الجواب ان وضع اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى
التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الاخص تستلزم الحاجة اليه وقد يحتاج
الى العام ويستغنى عن التعبير عن الخاص والثاني من الحروف المحتاج اليها
الفاء العاطفة وهي موضوعة للتعقيب ان يكون المعطوف واقعا عقيب المعطوف
عليه وفي الحاشية وهو على نوعين حقيقي نحو جاء زيد فعمرو واذا جاء فعقد
بغير مهلة وذكري وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى ونادى نوح
ربه فقال رب ان ابني من اهلي وقوله سبحانه وتعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك

فقالوا ارنا الله جهرة انتهي الاية هكذا تسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الخ وهو اي التعقيب في كل شيء من الاشياء بحسبه كتزوجت فولدت اذا لم يكن بينهما الا مدة الحمل وان كانت مدة متطاولة ونحو دخلت البصرة فبغداد اذا لم يقم في البصرة ولا بين البلدين وقال اسرع الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة واعلم ان افادة الفاء الترتيب بلا مهلة لا ينافي كون الثاني المرتب يحصل تمامه في زمان طويل اذا كان اول اجزائه متعقبا لما تقدم كالاية فان اخضرار الارض يبتدئ بعد نزول المطر لكن يتم في مدة ومهلة فجيء بالفاء نظرا الى انه لا فصل بين نزول المطر وابتداء الاخضرار ولو قيل ثم تصبح جاز نظرا الى تمام الاخضرار والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة واما قوله تع حكاية عن موسى ع ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب اي فيهلككم ويستاصلكم والاسحات لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى الى يوم القيمة جوابه فللمبالغة في القرب اي قرب الهلاك والاستيصال فانه ما هو ات قريب فاستعمال الفاء هنا مجاز لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيده تع يمتنع الخلف فيه ويجب وقوعه من حيث اخباره تع فاشبه الواقع في الحال وقوله سبحانه وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون وبها احتج الفراء على عدم الترتيب قال لا يفيد الترتيب مطلقا اي لا في البقاع ولا في الامصار ولا في غيرها وهذا مع قوله ان الواو تفيد الترتيب غريب وقال الجرمي لا تفيد الفاء الترتيب في البقاع ولا في الامصار بدليل قوله بين الدخول فحومل وقولهم مطرنا مكان كذا فمكان كذا فان وقوع المطر فيهما في وقت واحد والجواب عن الاية ما ذكره قدس سره

بقوله

بقوله اي اردناه اي اردنا الاهلاك فجاءها كما في قوله تع فاذا قرات القران فاستعذ بالله فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والتعقيب ذكري من عطف المفصل على المجمل لا حقيقي والثالث الباء المفردة حرف جر يجيء لمعان اربعة عشر معنى منها التبعيض كما ورد به النص الصحيح عن الباقر ع في تفسير قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وفي الحاشية الراوي زرارة بن اعين قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلين فضحك ع وقال يا زرارة قاله رسول الله ص واله ونزل به الكتاب من الله تع لان الله عز وجل قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلهما بالراس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله ص واله للناس فضيعوه الحديث انتهي تتمته ثم قال وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عمن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل بها وايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لا يجري على الوجه لانه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكفين ولا يعلق ببعضها ثم قال ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج والحرج الضيق انتهي اقول روى ذلك محمد بن يعقوب الكليني ره عن علي بن ابراهيم عن ابيه و محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة فهذا الحديث صريح في ان الباء للتبعيض واثبت ذلك الاصمعي والفارسي والقتبي وابن مالك

قيل والكوفيون وجعلوا منه عيناً يشرب بها عباد الله **فلا عبرة بانكار سيبويه ذلك** اي التبعيض **في سبعة عشر موضعاً من كتابه** بعد نص المعصوم ع وفي الحاشية فيه تعريض بالعلامة حيث رجح في بحث عدم مجيء الباء للتبعيض محتجاً بانكار سيبويه محتجاً له ولم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام ع في تلك الرواية الصحيحة المشهورة التي رواها مشايخنا الثلاثة في اصولهم الثلاثة المعروفة اعني الكافي والفقيه ويب فان كان قدس سره رحمه الله روحه لم يطلع عليها فعجيب وان اطلع عليها ومع ذلك رجح كلام سيبويه عليها فاعجب وكيف يتوهم عدم اطلاعه عليها وقد اوردها في كتبه الاستدلالية كمنتهى المطلب وغيره قائلا بصحتها مستنداً بها على وجوب مسح بعض الراس ولعله طاب ثراه غفل عنها حال تصنيف تهذيب الاصول فان السهو كالطبيعة الثانية للانسان انتهى قيل انكار سيبويه لا ينافي ما افاده المعصوم ع بيانه ان قولنا مسحت رأسي يدل على مسح كل الرأس ولو كان مسحت برأسي مع الباء يدل على ما دل عليه مسحت رأسي بدون الباء لم يكن للباء فائدة سوى التاكيد ولكن لها فائدة اخرى سواه فلا بد ان تحمل على معنى لها تظهر فائدته وهو ان يقال معناه الصاق المسح بالرأس وهو مفهوم كلي يتحقق في ضمن مسح كل الرأس ومسح بعضه واللازم على التقديرين ليس الا مسح بعض الرأس فالتبعيض هنا لازم الالصاق الذي هو معنى الباء الا انه معناها المطابقي والحديث الشريف ليس فيه سوى ان البعضية مستفادة من الباء واما انها معناه المطابقي او الالتزامي فمسكوت عنه فلا منافات بينه وبين كلام سيبويه لانه انما نفي كون البعضية معناها المطابقي ولا ينافيه كون معناها الالتزامي كما هو مدلول الحديث فمن رجح عدم مجيء الباء للتبعيض محتجاً بانكار سيبويه مبني على ما ذكرناه لانه يجب ان يحمل الحديث على ما لا ينكره اهل اللغة كما ان القرآن كذلك **وقد بسطنا الكلام**

[illegible]

فيه في مشرق الشمسين المنقول عن اعلم انهم حملوا الباء في قوله تع وامسحوا برؤسكم على مطلق الالصاق ومن ثم اوجب بعضهم مسح كل الراس واكتفى بعضهم ببعضه واما نحن فالباء في الاية عندنا للتبعيض كما نطقت به صحيحة زرارة عن الباقر ع حيث قال فيها ان المسح ببعض الراس لمكان الباء وبعد ورود مثل هذه الرواية عنهم عليهم السلام فلا يلتفت الى انكار سيبويه مجيء الباء في كلام العرب للتبعيض في سبعة عشر موضعاً من كتابه على ان انكاره هذا مع انه كان شهادة على نفي معارض باصرار الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو اشد انساً بكلام العرب واعرف بمقاصدهم من سيبويه ونظرائه وقد وافق الاصمعي كثير من النحاة انتهى. في قوله تع عيناً يشرب بها عباد الله للتبعيض انتهى ومن الحروف التي يحتاج الفقيه الى معرفة معناها في وهي موضوعة للظرفية اما تحقيقاً كقوله تع وقرن في بيوتكن واما تقديراً كقوله تع ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن المتمكن في مكانه والظرف فيه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد عليه كزيد في الدار والدليل على ظرفيتها اجماع اهل اللغة وقد تكون للسببية مجازاً كقوله ع في النفس المؤمنة مائة من الابل اي في قتلها دفعاً للاشتراك وقد يقال هي هنا للظرفية تقديراً فان الشيء الذي هو القتل متضمناً للدية تضمن الظرف للمظروف وقال الفخري لم يذكر احد من اهل اللغة ان في للسببية مع ان المرجع في هذا اليهم وفيه ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومنها من وهي مشتركة بين ابتداء الغاية من المكان دون الزمان عند البصري وهما عند الكوفي اذ لا مانع من قولك صمت من اول الشهر الى آخره ويعرف كونها لابتداء الغاية بصحة اقامة الابتداء مقامها مثل قوله تع فخرج على قومه من المحراب وهو الغالب عليها

حتى ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه وبين التبعيض مثل قوله تع خذ من اموالهم
صدقة وتعرف بصحة وضع البعض مكانها والتبيين مثل قوله تع فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وتعرف بصحة وضع الموصول فيه نحو الرجس الذي هو الوثن وقيل انها يعرف صح
للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام الثلاثة المذكورة وتكون زائدة
في غير الموجب وقيل مطلقا نحو قوله تع وما للظالمين من حميم ومنها الى وهي لانتهاء
الغاية زمانا او مكانا بلا خلاف ولا اجمال في دلالتها على دخول الغاية في ذي
الغاية وخروجها عنه كما توهمه قوم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها متى
للانتهاء ومطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال بل جاز ان يكون حقيقة في
الانتهاء فقط ثم الغاية قد تنفصل حسا كالليل في قوله تع واتموا الصيام الى الليل
فيجب خروجها وقد لا تتميز لعدم انفصالها بمفصل محسوس كالمرفق في قوله تع فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق فيجب دخولها وفرق بعضهم بين ما اذا كان ما بعدها من
جنس ما قبلها وبين ما لم يكن فاوجب الدخول في الاول نحو بعتك الرمان الى
هذه الشجرة فينظر الى تلك الشجرة هل هي من الرمان ام لا ومن قرات القران الى
اخره ومنها انما هي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي ولا يتواردان
على محل واحد فلا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره لانه باطل اتفاقا
فتعين العكس وقد يقال عليه من وجوه الاول يلزم ان تكون ان ناصبة حال
التركيب والثاني ان ما النافية لها صدر الكلام فكيف تدخل ان عليها والثالث
انما مثل العلما وما فيها كافة لا نافية والرابع يلزم اجتماع حرفي النفي والاثبات
بلا فصل والخامس يلزم نصب قائما في قولنا انما زيد قايما لان الحرف يعمل
وان زيد والسادس وجوب نفي قيام زيد في انما قام زيد لان ما يلي ما منفي
والجواب انهم لم يريدوا بما ذكروا ان كل واحد من الحرفين انه باق حال التركيب

على

على معناه الاصلي ليتجه عليهم هذه الوجوه بل ذكروا ذلك لبيان مناسبة تضمن انما
معنى النفي والاثبات وضعا وبيانه ان المفردين لما كان احدهما حالة الانفراد
بمعنى الاثبات والاخر بمعنى النفي ناسب ذلك ان يتضمن المركب منهما معنى الاثبات و
النفي معا وهذه المناسبة اقوى مما نقل بعضهم انه لما كانت كلمة ان للتاكيد
الاثبات ثم اتصلت بها كلمة ما المؤكدة لا النافية ناسب ان تتضمن معنى القصر
لان القصر ليس الا تاكيد الحكم على تاكيد هذا وقد وقع بما وردت انما في
مواضع من كتاب الله لغير الحصر كما في قوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تع
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته
تع ليس منحصرة في ذلك وقوله تع انما انت منذر من يخشاها وانذاره ليس منحصرا
بمن يخشى الساعة فلا تكون موضوعة للحصر والا لزم الاشتراك وجوابه لا نسلم
ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر متحقق في الايات المراد في الاولى الكاملون
في الايمان وفي الثانية اضمار والتقدير والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف
الزايدة على ما هو شرط التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي
الثالثة المراد بالانذار المانع عن المعاصي في التقريب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو
سلم لم يلزم كونها موضوعة لغير الحصر لان الاستعمال يوجد مع الحقيقة كما يوجد
مع المجاز فلا يكون بمجرده دالا على احدهما عينا بل لا يمكن ان يكون ههنا حقيقة لما
ثبت من اتفاق اهل اللغة على كونها موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره
لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان يكون مجازا ومحتاج الى ما ذكرناه
عند مفهوم الغاية وانما **فصل** لما كان اللفظ يدل على الذات تارة وعلى الصفة
اخرى وهو المشتق ذكر له فصلا واعلم ان الاشتقاق على ثلاثة اقسام لانه اما ان يعتبر

بين المشتق والمشتق منه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب نحو ضرب وضارب و
يسمى الصغير وقد يعبر عنه بالاصغر او بدونه نحو كبي وناك وجبذ وجذب و
يسمى الكبير وقد يعبر عنه بالصغير واما ان يعتبر بينهما المناسبة فيهما نحو ثلم وثلب
ونعق ونهق ويسمى الاكبر ويعتبر في الاصغر موافقته في المعنى وفي الاخيرين
مناسبة فان معنى كبى انا لم يصرح به معنى ناك في الاخفاء وكذا معنى ثلم وهو في
الجدار ونحوه يناسب معنى ثلب وهو في العرض من جهة الاختلال والمناسبة
في المعنى اعم من الموافقة فيه واعلم ايضا ان الاشتقاق يحد تارة باعتبار
العلم كما قيل هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب وترد احدهما
الى الاخر والحاصل منه العلم بالاشتقاق وتارة باعتبار العمل كما هو ان تاخذ بعالصح
من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه والاول انسب
عند الاشتقاق والاصغر لانه الاصل في ذلك العمل فلذا قال **المشتق فرع وافق**
الاصل باصول حروفه لفظا او تقديرا لان حروف الزيادة لا عبرة بها فيخرج
الاستحال والاستباق مع ان احدهما وافق الاخر في حروفه الزائدة والمعنى وليس
بمشتق منه ويدخل دخل من الدخول وان لم يوافقه في الواو وفي الحاشية
المراد بالموافقة الجوهرية والترتيبية معا فخرج المشتق بالاشتقاق الصغير
وغيره ودخل المصدر الميمي كالمقتل من القتل اما المعدول فان قلنا باشتقاقه
فلا كلام والا فان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في الجملة خرج لكن يخرج
الميمي ايضا وان لم نشترطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصدر فيستقيم
الحد انتهى قيل الموافقة في المعنى بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة
كالضرب والضارب فان الضارب ذات ثبت له الضرب واما دونها كالمقتل
مصدرا من القتل وهما نحن في الحد بتغيير ما اي في المعنى فيخرج المقتل مع

القتل

القتل لان التغاير بينهما في اللفظ وفي الحاشية ايضا لا يقال ماضي الخوف وامره
لا يوافقانه فيها الطلب في النقض لانا نقول طريا منهما المانع لا يرفع الموافقة
في الاصل انتهى واعلم ان الضمير باصول حروفه يحتمل ارجاعه الى الاصل ويحتمل
الى الفرع والتعريف ان شئت ارجاعه الى العلم قلت هو ان تجد موافقة فرع
لاصل باصول حروفه فترده اليه وان شئت ارجاعه الى العمل قلت هو ان تاخذ
من اصل فرعا يوافقه في الحروف الاصول وعلى التعريفين اعتراض مشهور وهو
ان الاشتقاق صفة للفظ والوجدان والاخذ صفتان للمتكلم فلا يجوز تفسيره
بهما والجواب ان هاهنا محذوفا اما في الاول فهو العلم اي العلم بالاشتقاق
هو ان تجد الخ واما في الاخير فهو العمل اي عمل الاشتقاق هو ان تاخذ الخ والسياق
اذاع الذهني يغني عن ذكره على انه لا حاجة الى ذلك لكان الاشتقاق متعددا بان يكون
صفة المتكلم لا لازمه صفة اللفظ وجه لانه في الاشتقاق مشاركان اربعة الاصل
وهو المشتق منه والفرع المشتق واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل
وتغيير يلحق الفرع اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما
معا او بالزيادة والنقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق
منه واحدا **وانواعه** اي المشتق **خمسة عشر** لان وجه التغيير اربعة زيادة
حرف ونقصانه وزيادة حركة ونقصانها وكل مشتق اما ان يقع فيه نوع واحد
منها او اثنان او ثلثه او اربعة فهذه اربعة اقسام الاول يتكثر الى اربعة
والثاني الى ستة والثالث الى اربعة والرابع قسم واحد وفي الحاشية اذ لا بد
فيه من تغيير لفظي اما بزيادة حرف او حركة او نقصهما والحاصل في كل مشتق
اما واحد او اثنان او ثلاثة او اربعة الاحادي اربعة والثنائي ستة والثلاثي
اربعة والرباعي واحد او مثلها مشهورة انتهى قوله او لا بد فيه اي في الاشتقاق

والمراد بالأحادي الذي فيه تغيير واحد والثنائي الذي فيه تغييرات ثلثه وا حد
الرباعي الذي فيه تغييرات والثلاثي الذي فيه تغييرات ثلثه وواحد الرباعي
الذي فيه تغييرات اربعة فاصوله اربعة الاحادي وستة الثنائي واربعة الثلاثي
وواحد الرباعي ذكرها قدس سره في الحاشية بقوله قوله فالأحادي اربعة
مثالها كاذب من الكذب زيد حرف وخف من الخوف نقص حرف ونصر من
النصر زيد حركة وحذر من ماضيه حذر على مذهب الكوفيين نقص حركة
قوله والثنائي ستة لان الواحد من كل اربعة اذا ضم الى كل من الثلاثة الباقية
من دون تكرار يحصل ستة مثالها ضارب من الضرب زيد حركة وحرف وعد من
الوعد نقص منه حرف وحركة ودلان من الدلان نقص حرف وزيد حرف وكرم من
الكرم نقص حركة وهي الفتحة وزيد عوضها الضمة وعليم من علم على مذهب الكوفيين
زيد حرف ونقص حركة ونبت من النبات زيد حركة ونقص حرف قوله والثلاثي
اربعة لان في كل نوع نقص واحد من التغييرات الاربعة مثالها اضرب من
الضرب زيد حرف وحركة ونقص حركة وخاف من الخوف زيد حركة وحرف ونقص حرف
وعد من الوعد نقص حرف مع حركة وزيد حركة وكال من الكلال نقص حركة وحرف
وزيد حرف قوله والرباعي واحد لان انواع التغيير لا تزيد على اربعة مثاله
ارم من الرمي زيد فيه حرف وحركة ونقص منه حرف وحركة انتهى فهذه خمسة
عشر نوعا وهذا معنى قوله قدس سره وامثلتها مشهورة هذا والمشتق قد يطرد
كاسماء الفاعلين والصفات المشبهة وافعل التفضيل والزمان والمكان والآلة
وقد لا يطرد كالقارورة والدبران والعيوق والسماك وتحقيقه انه اذا اعتبر
معنى الاصل والمشتق بحيث يكون داخلا في مفهومه ويكون المشتق اسما
لذات مبهمة من حيث انتساب ذلك المعنى اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها

اوفيها

اوفيها او نحو ذلك فهو مطرد الا لمانع كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل
له واذا اعتبر من حيث انه مرجح لتعيين الاسم المشتق من بين الاسماء بهذا المعنى
ولا يدخل في مفهومه ويكون المشتق اسما لذات مخصوصة يوجد فيها معنى الاصل
لكن وجوده فيها لا يكون معتبرا في مفهوم الاسم فهو غير مطرد وحاصله اذا سميت
شيئا باسم لوجود معنى فيه بمعنى ان يكون هو العلة لصحة الاطلاق فهو مطرد كالاحمر
لمن له حمرة واذا سميته باسم بسبب وجود المعنى فيه بان يكون سبب التسمية والتعيين
غير داخل في مفهوم الاسم فهو غير مطرد كالقارورة **ولا يلزم بقاء المعنى** المشتق
منه **في صدقه** اي صدق المشتق **حقيقة** بمعنى صحة الاطلاق عليه بحسب اللغة
اعلم ان المشتق عند وجود المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا
وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده
منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب قد اختلف
فيه على ثلاثة اقوال اولها انه مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان
كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وفي الحاشية المذاهب في اشتراط
بقاء المعنى ثلاثة الاول لا يشترط مطلقا وهو مذهب كثير من المعتزلة
وهو الحق عندنا واليه ذهب ابن سينا الثاني يشترط مطلقا وهو مختار الفخري
والبيضاوي والاكثر الاشاعرة الثالث ان لم يمكن بقاؤه فكالاول وان امكن فكالثاني
وهو مذهب بعض وتوقف الحاجبي والامدي واستدل الحاجبي على عدم اشتراط
البقاء باجماع اهل العربية على ان ضاربا في ضاربا امس اسم فاعل فلو لم يكن المتصف
بالضرب المنقضي فاعلا حقيقة لما اجمع على ذلك واجاب باجماعهم على ذلك ايضا
في ضارب غدا وقد يجاب بان اسم الفاعل في عرف النحاة اسم لهذه الصيغة باي
معنى كان ويكفي لصحة النقل كونه فاعلا في الجملة كما ذكره التفتازاني وقد اعترضه

بعض المتأخرين بامكان ان يكون مراد المستدل باسم الفاعل المعنى اللغوي اي
اسم من فعل الفعل ثم انه اجاب بان تحقق الاجماع على كونه اسم فاعل بهذا المعنى
ممنوع وانت خبير بان امثال هذه الاعتراضات الواهية الورود الظاهرة الدفع
لا طائل في تقريرها فضلا عن تحريرها ويتفرع على هذه المسئلة كراهية
الجلوس تحت التي كانت مثمرة قبل ويتفرع عليه دخول من كان ساكنا بمكة
او حافظا للقرآن في الوقف على سكانها وحفاظها وفيه نظر لمخالفة العرف انتهى
واستدل على الاول باربعة وجوه احدها اذ هو اي المشتق موضوع لمن حصل له
المعنى مطلقا وفي الحاشية الظاهر ان المشتق موضوع لمن حصل له المعنى
مطلقا في الحال او في الماضي ولا يخفى تطرق المنع الى هذه الدعوى انتهى
يعني ان من انقضى منه الضرب مثلا يصدق عليه انه ضارب لغة لان
المراد من حصل له الضرب وهذا اعم من حصوله في الحال او في الماضي بدليل
انه قابل للتقسيم اليه ومورد القسمة مشترك بين اقسامه ولا يصدق على
من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب
في الحال لان سلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه
قوله ولا يخفى الخ يعني لقائل ان يدعي ان النزاع فيه وهو اول المسئلة و
ثانيها الصدق المخبر والمتكلم حقيقة على من انقضاعنه ولو شرط دوام الاصل
وبقاءه لم يصدقا ونحوهما من المشتقات من المصادر السيالة وفي الحاشية
فلو اشترط بقاء المعنى لم يصدق احدهما على احد حقيقة لان كلا من الخبر
الكلام حروف غير قارة تنقضي شيئا فشيئا فقبلها لم يوجد او بعضها انقضى
وهذا الدليل بعد تمامه يدل على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدأ في شيء من
الازمنة الثلاثة كما هو المطلوب من الفضل لاني انتهى قيل اجيب بن قبل المشترط

ان

ان اللغة لم تبن على المضايقة في ان ما ينقضي اجزاءه شيئا فشيئا هل هو باق
ام لا بل يعدونه بقاء المعنى عدم انقضاءه بالكلية حتى يقولون لمن هو مباشر
الاخبار والكلام انه مخبر ومتكلم حقيقة وان المعنى باق غير منقض وكذا التحرك
ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى وتحقيق الجواب ان المعتبر المباشرة العرفية كما
يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزاء من الماضي ومن المستقبل
متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه سلمنا اشتراط
بقاء المعنى مطلقا يستلزم ان لا يكون مثل مخبر ومتكلم حقيقة لكن لا يلزم من
عدم اشتراط البقاء فيما تعذر عدم الاشتراط مطلقا بل فعله شرطا فيما امكن غير
شرط فيما لا يمكن وهذا الجواب بعد سلامة الدليل من ان يقال المراد فعل الحال
الصريح وهو مخبر ومتكلم فيلزم ان لا يكون حقيقة في الحال بما ذكر من الدليل بعينه
هو باطل اتفاقا فما هو جوابكم فهو جوابنا واعلم اني انقل هذا وامثاله تحرير المحل
النزاع الذي هو مطارح الانظار لا للاعتماد على شيء من هذه الاصول وفروعها بل
اعتمادي على خير اصل واحسن فرع و ثالثها لزوم مجازية المؤمن لو لزم بقاء المعنى في
صدق المشتق لزم كون المؤمن للنائم والغافل مجازا لزوال المعنى حين الغفلة
والنوم لانهما غير مباشرين للايمان ولا شبهة في صحته فان لم يكن في حقيقة كان
مجازا وهو خلاف الاصل وفيه ان لزوم مجازيته بحسب المعنى الشرعي غير
محل النزاع وبحسب المعنى اللغوي لا محذور فيه وفي الحاشية فقد التزمه محققوا
الاشاعرة كالحاجبي والعضدي والعضدي وشارحه مانهم دون بعضهم كابن خشي
وهاولاء قائلون ببقاء التصديق في خزانة الحس المشترك على مذاق الحكماء وهو
كما ترى انتهى قوله وهؤلاء قائلون ببقاء التصديق في خزانة الحس المشترك الخ
قيل بيانه ان الحس المشترك عند الحكماء فوق مرتبة في مقدم التجويف الاول من

التجاويف الثلاثة الحاصلة في الدماغ تقبل جميع الصور المنتقشة في الحواس الظاهرة
وبهذا الاعتبار سمي حسا مشتركا فان جميع الحواس الظاهرة تؤدي اليه ما ادركته
فيها من الصور وخزانة هذا الحس المشترك عندهم هو الخيال فانه قوة مرتبة
في موخر التجويف الاول من الدماغ يحفظ جميع المحسوسات ويبقيها بعد الغيبوبة
فانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها
بانها هي التي شاهدناها قبل فلو لم تكن تلك الصور محفوظة في زمان الذهول
لامتنع منا الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك ولما كان فيما ذكر تحقيق نوع
بالحاجبي والنحرير والعضدي وسائر قدمائهم حيث انهم قائلون بوجود المعنى في
المشتق بالفعل وهو بقاء التصديق في خزانة الحس المشترك ويلزم منه مجازية
المؤمن للنائم والغافل مع ان المناسب بقولهم ببقاء التصديق في خزانة الحس
المشترك ان يكون اطلاق المؤمن على النائم عندهم حقيقة لوجود المعنى بالفعل
وهو التصديق الحاصل في خزانة الحس المشترك قال وهو كما ترى **و** رابعها
استعماله بالرفع على الابتداء وفي الحاشية ينبغي ان يقرا بالجر عطفا على لزوم
اي وصحة استعمال المشتق **في** الازمنة **الثلاثة** الماضي والحال والاستقبال **و**
الاصل في ذلك **الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق** فبقي الماضي على الاصل كالحال
وقد يقال هذا انما يتم فيما لم تثبت مجازيته في الماضي كالقاتل والضارب واما ما
ثبت فيه كالرطب في الناشف والحامض في الحلو والشاب في الشيخ واليتامى في
البالغين فانه ليس حقيقة بل مجاز باعتبار ما يؤول اليه والمشترطون لبقاء
المعنى مطلقا قالوا اولا لو كان المشتق حقيقة بعد انقضاء المعنى لما صح نفيه و
قد صح اذ يصح نفيه في الحال فانه يستلزم النفي مطلقا لان النفي في الحال اخص
من النفي في الجملة وكلما صح الملزوم صح اللازم **و**الجواب **النفي الحالي لا يفيد**

[illegible]

اذ لا

اذ لا نعلم ان نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال اخص
من الثبوت مطلقا والمنفي في نفيه في الحال هو الثبوت في الحال وفي نفيه مطلقا
هو الثبوت مطلقا والثبوت في الحال اخص من الثبوت مطلقا ولا شك ان نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم وفي الحاشية جواب عن قولهم يصدق على من انقضى منه الضرب
انه ليس بضارب في الحال وصحة السلب من علامات المجاز كما هو تقرير الجواب
انكم ان اردتم بذلك صدق نفي الضرب عنه في جميع الازمنة في الحال فممنوع اول
البحث او صدق نفي الضرب الحالي فمسلم ولا يضرنا اذ النفي الذي هو من علامات
المجاز هو النفي المنافي للاثبات وليس هذا منه وفي هذا المقام مباحث متشعبة
اوردناها مع ما عليها في حواشينا على شرح العضدي انتهى قالوا ثانيا لو لم يلزم
بقاء المعنى لصدق الكافر على من آمن فيصدق الكافر على اكثر اكابر الصحابة
اذ اكثرهم كانوا كفارا ثم آمنوا وهو باطل **و**الجواب **منع الكافر على من آمن شرعي**
وكلامنا في الاطلاق اللغوي ومنع اطلاقه عليه لغة اول البحث كذا في الحاشية
يعني المنع المذكور شرعي لا لغوي اذ المانع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق لغة
ومنع الاطلاق عليه لغة اول البحث والكلام فيه ورد بان ليس المراد حصر ما اطلاق
الكافر عليهم بل المراد ان استقراء الجزئيات في امثال ذلك يفيد الظن بانه ليس
حقيقة بعد انقضاء المعنى كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد و
الحر والظن كاف في ذلك والاعتذار بالمانع الشرعي لا يجري في امثال ذلك
هذا وربما يستفيد للثاني منع اطلاق الكافر على من آمن لغوي كما انه شرعي و
في الحاشية فيه ومنع الكافر جواب آخر عن استدلال الخصم قالوا يلزم صحة
اطلاق الكافر على اكثر اكابر الصحابة وامتناعه معلوم **وقيل** عن هذا الوجه
بخروجه اي خروج اطلاق الكافر على من آمن **عن محل النزاع اذ هو** اي محل

١٤٤

النزاع ما اي مشتق لم يطرأ على المحل اي محل ذلك المشتق وصف وجودي
ينافي الوصف الاول فاذا طرء السواد وزال البياض لا يقال للمحل ابيض لا مجازا لزوال
ما كان علة لاطلاقه عليه وجعل التفتازاني النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى
الحدوث لا الذي بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر والحلو والحامض ويسمي كلامه
هذا تحقيقا وغرضه الرد على الحاجبي والعضدي حيث ذهبا الى ان اطلاق المؤمن
على النائم مجاز فانه بعيد جدا وهذا ظاهر فاعتراض بعض المتاخرين عليه بان هذا
التخصيص لم يكن مذكورا في تحرير الدعوى عجيب فان كلام التفتازاني يؤل الى
التشنيع عليهما في احماله هنا كذا في الحاشية كما في المحصول وغيره من
كتب الاصول وفي الحاشية نسبة هذا الكلام الى المحصول موجودة في بعض كتب
المخالفين واورده شيخنا الشهيد الثاني في قواعده نقلا عنه ونحن لم نجده في المحصول
ولا في كلام علماء الاصول فلذلك صرنا بلفظ قيل انتهى فاطلاق النائم الذي
زال نومه والقائم الذي زال قيامه على اليقظان والقاعد مجاز خارج
عن محل النزاع اتفاقا اذ قد طرء على المحل وصف وجودي ينافي الاول وكذا
اطلاق الكافر على المؤمن لا السارق والزاني بعدهما اي بعد الزنى والسرقة
وكذا القاتل والجاني فانهما من محل النزاع اذ لم يطرء على المحل وصف وجودي
ينافي الاول لكن عرض بعد لمحالهما وصف عدمي اي عدم هذه الاوصاف وهو
غير مطلوب فتفريع اي فيتفرع تفريع بقاء كراهية الطهارة بالمسخن بالشمس بعد
برده على هذا الاصل اي على انه لم يشترط بقاء المعنى كرهت وان اشترط لم تكره
كما ترى اذ ليس من محل النزاع اذ قد طرء عليه وصف وجودي ينافي الاول
وفي الحاشية من تتمة القيل والمراد انه على ذلك التقدير لا يستقيم تفريع هذه
المسئلة على عدم لزوم بقاء المعنى لطريان البرودة التي هي وصف وجودي

على

١٤٥

في المحل انتهى واعلم ان كلا من القول بعدم اشتراط البقاء مطلقا والقول باشتراطه
مطلقا فيه ان اهل اللغة لا يطلقون القارئ على الامي ولا السقيم على الصحيح ولا الغني
على المعسر من المشتقات التي لمعانيها بقاء في محالها على سبيل الحقيقة فلو لم يلزم
البقاء اصلا لصح منهم هذه الاطلاق حقيقة واللازم باطل قطعا ولو لزم البقاء
مطلقا لم يصح اطلاق القائل والضارب والقاذف مما ليس لمعانيها بقاء في محالها لغة
على من صدرت عنه هذه الافعال وانقضت وليس كذلك فتصحيح المسئلة اما باشتراط
البقاء فيما يمكن كما في الامثلة الاول فعدم صدقها حقيقة لانتفاء شرطها لا فيما
لا يمكن كما في الامثلة الاخيرة واما بتخصيص محل النزاع بما اذا لم يطرء على المحل
وصف وجودي ينافي الاول وقد طرء على الاول ليخرجن عن محل النزاع بخلاف
الاخيرة او باسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث كما في الاخيرة لا بمعنى الثبوت كما في
الاول فالنزاع في الاول لخاصة هذا والقائل بالتفصيل قد احتج بان الدليل قد دل
على الاشتراط مطلقا ولما تعذر الحكم في بعض الصور كان معمولا به فيما بقي فصل
هل يشترط في صدق المشتق على شيء قيام مبدأ الاشتقاق به بمعنى انه لا يجوز ان يشتق
الاسم من شيء الا ان يكون معنى المشتق منه حاصلا من تلك الذات المشتقة ام لا
فالاشعري على الاول والمعتزلي على الثاني فهو مختاره نزره ولا يشترط
الاتصاف اي اتصاف المشتق بالمبدأ اي مبدأ الاشتقاق في المشتق اي في
صدق المشتق بالاشتقاق الحقيقي على شيء وان غلب الاتصاف به كاسم الفاعل
وفيه تعريض بالحاجبي حيث خصص البحث باسم الفاعل وفي الحاشية سواء كان
المشتق اسم فاعل او اسم مفعول او صفة مشبهة وسواء كان المبدأ قائما
بغير المحل اولا والحاجبي خصصه باسم الفاعل وبما كان المبدأ بغيره واعتذر
له بان عمدة البحث وضعه سبحانه بالمتكلم مع قيام الكلام بالشجرة وهو عذر ضعيف

فالاولى التعميم كما فعل العلامة والآمدي انتهى **واستدل** مبنيا للمجهول اي استدل بعض على عدم الاتصاف بالمبدأ **بصدق المؤلم** اسم فاعل **والضارب** على زيد مثلا **مع قيام**
الالم والضرب بغيره وهو المؤلَم والمضروب فلو اشترط في صدق المشتق اتصاف
ما صدق عليه المشتق بمبدأ الاشتقاق لما صدق على من صدر منه وهو زيد
لانتفاء شرطه وفيه اي في هذا الاستدلال **ان المبدأ هو التأثير** اي
الحدث **لا الاثر** الذي هو المفعول المطلق وبين المعنيين فرق والمعتبر قيام
الاول به كذا في الحاشية فقد يستدل بان الصورة الجزئية قائمة بالحس
المشترك لا بالنفس مع اتصاف النفس بالعلم بها وفيه ان المتكلمين لا يقولون
بذلك فالنزاع انما هو بينهم **ويمكن الاستدلال** وفي بعض النسخ **عليه** اي على المط
وهو عدم الاشتراط بدليل سالم عن الدليل المدخول وهو الاستدلال **بصدق**
العالم والقادر والخالق عليه سبحانه والعينية في صفاته تع **ثابتة**
اي قد ثبت في علم الكلام ان صفاته تع عين ذاته فليس هنا اتصاف بالعلم والقدرة
كذا في الحاشية قوله ان صفاته عين ذاته يعني ما يترتب على الذات مع الصفة
في الممكنات يترتب على ذاته تع من غير اعتبار الصفة فليس هناك اتصاف بالعلم
والقدرة **ولا قيام للخلق به تع** انه المخلوق الذي هو الاثر اذ لو كان غيره لكان
هو التأثير فان قدم قدم العالم اذ لا يتصور تأثير ولا اثر وان حدث احتاج الى تأثير
ولا اثر وهلم جرا ولزم التسلسل **والاشاعرة تمسكوا بالاستقراء** وليس لهم دليل
غيره وهو هنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعلم الظن بكلية منها صادقة
على الذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وبذلك حصل حكم كلي قطعي كوجوب رفع الفاعل
وان كان الاستقراء في نفسه لا يفيد الا الظن وفي اطلاق لفظ التمسك على هذا الدليل
المدخول لطف **ويلزمهم** اي يلزم الاشاعرة القائلين بانه لا يبقى اطلاق المشتق

[illegible] ... الصفات لذات الله ... [illegible]

على شيء من اتصافه بمبدأ الاشتقاق **مع اطلاق الموجود والثابت على الشيء و**
يلزم منع اطلاق **الواجب على الله تع مثلا لعينية الوجود** في الواجبات
الممكنة **بزعمهم وقيام الصوت بالهواء وجعلهم الوجوب** الذي هو حكم
من الكلام النفساني لان الحكم خطاب الله تع وخطابه كلامه النفسي **والحق**
ان البحث في هذه الادلة **مجادلة** لان بيان اللغة ليس مبنية على امثال هذه
التدقيقات بل مبناها على الظواهر واللغويون لم يتفطنوا لعينية الصفات ولا
لعينية الوجود للماهية ولا لقيام الصوت بالهواء وغيره ذلك وكلامنا انما هو في فهم
لا على ما هو الواقع في نفس الامر كذا افاد قدس سره في الحاشية **ودعواهم**
الاستقراء لم تثبت لوجود الصور المذكورة سابقا فائدة
نزاع الاشاعرة على ثبوت هذه القاعدة ثبوت الكلام النفسي والمعتزلة
على نفيها نفيه وقد يقال ان تلك القاعدة لا تقتضي الا قيام المعنى الذي
هو مبدأ الاشتقاق بما صدق عليه المشتق وذلك المعنى اما التأثير كما في القائل
واما الاثر كما في الشريف ولما قامت البراهين العقلية والنقلية على امتناع
اتصافه تع بالصفات الزائدة العينية كان متكلما باعتبار كونه موجد الكلام
ومؤثرا فيه لا باعتبار كونه قابلا له فاشتقاق المتكلم من التكلم لا من الكلام
ولو سلم فمن الكلام بمعنى التكليم فالكلام راجع الى القدرة كما قال سلطان المحققين
وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفس في غير معقول فعلى هذا لا
ينفع شيء منها الاشعري ولا يضر المعتزلي مسئلة الاسود وغيره من المشتقات
انما يدل على ذات ما مبهمة باعتبار صفة معينة لا على خصوصية الذات من كونه
جسما او غيره بدليل صحة قولنا الاسود جسم فانه يفيد فائدة جديدة وليس
مثل قولنا الجسم ذو السواد جسم ولولا ذلك لما صح وكان نحو قولنا الانسان

حيوان فانه لايعد مفيدا وان صح الحمل وسبب الغلط التلازم في الوجود في بعض
المشتقات والعلامه طاب مرقده عبر عن هذه المسئلة في التهذيب بقوله ومفهوم
المشتق من شيء ماله المشتق منه من غير دلالة على خصوصية الشيء **المطلب
الثالث في بيان المبادي الاحكامية** والمقصود منها معرفة الحكم واقسامه و
الحاكم والله هو العقل ولما كان المقصود معرفة الحاكم من حيث انه حاكم كانت متاخرة
عن معرفة الحكم **الحكم** قدم الحاجبي مبحث الحاكم على مبحث الحكم ونحن عكسنا ووجهه
ظاهر كذا في الحاشية ووجه الظهور ان البحث عن الحاكم انما هو عن الموصوف
بكونه حاكما وانما يتحقق بتحقق الحكم **الشرعي** اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا
طلب الشارع من المكلف اما الفعل او تركه مع استحقاق الذم لمخالفته
اي مخالفة كل واحد من الفعل والترك وفيه اشارة الى الوجوب والحرمة وفي الحاشية
هذا الضمير اما راجع الى المكلف او الى الشارع او الى الطلب **وبدونه** اي بدون
استحقاق الذم بمخالفته وفيه اشارة الى الندب والكراهة **او تسويته** بالرفع
لا بالجر وهو عطف على طلب الشارع والاشارة الى الاباحة كذا في الحاشية و
التقدير طلب الشارع او تسويته الفعل **بينهما** اي بين الفعل والترك وهما
صادران من الشارع **لوصف** في الافعال **مقتض لذلك** الطلب او التسوية
لا انهما صدرا منه من حيث التشهي وفي الحاشية ليس هذا القيد للاخراج و
للادراج بل لوجوه اعتبارات كما هو المذهب انتهى اي ليس هذا القيد احترازيا نافجح
بل اشارة الى ثبوت الحسن والقبح العقليين والى انهما لا يلزم ان يكونا مستندين
الى ذوات الافعال بل الى الاوصاف لجواز اسنادهما الى الاوصاف وان كانت
اعتباريه **فعلمت الاحكام** الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة **الخمسة
بحدودها** اذ قد علم ان حد الوجوب هو طلب الشارع من المكلف الفعل

مع استحقاق الذم بفعله والندب هو طلب الشارع من المكلف الفعل مع عدم
استحقاق الذم بتركه والكراهة هو طلب الشارع من المكلف الترك مع عدم
استحقاق الذم بفعله والاباحة هو تسوية الشارع لاجل المكلف بين الفعل
وتركه وفي الحاشية فالوجوب كون الشيء مطلوبا للشارع فعله مع استحقاق
الذم بتركه لوصف مقتض لذلك وعليه فقس انتهى وفيها ايضا هذا التعريف للامامية
والمعتزلة والتعريف الاتي فيما بعد للاشاعرة ولا يستقيم عندنا الا ان يقيد المعرف
بالشرعي كما فعله العلامة في التهذيب انتهى قوله الا ان يقيد المعرف بالشرعي كما فعله
العلامة في التهذيب انتهى قوله الا ان يقيد المعرف بالشرعي يعني اذا قيد وقيل الحكم
الشرعي خطاب الله الخ يستقيم اذ لا نزاع في ان الحكم الشرعي ليس الا خطاب الله الخ وانما
اذا لم يقيد فيفهم منه ان الحكم انما هو خطاب الله الخ وليس كذلك اذ الحكم ليس منحصرا
في خطاب الله لوجود الحكم العقلي على ما هو راي الامامي والمعتزلي فالحكم عند
هؤلاء عقلي وشرعي وعند الاشاعرة شرعي فقط فالحكم الشرعي ليس الا خطاب
الله تع والعقلي ليس خطابه تع بل هو متعلق المدح والذم عقلا وفي الحاشية
ايضا لو عرفنا الحكم بانه طلب الشارع الفعل او تركه او تسويته بينهما لكان كافيا
في المحافظة على الطرد والعكس وانما ذكرنا القيود للتوضيح والاشعار بحدود كل من
انواعه الخمسة وبيان علية الحكم كما هو راي اصحابنا **والوضع** مثل كون الشيء شرطا
وسببا ومانعا كما يقال الطهارة شرط الصلوة والدلوك سبب لها والنجاسة مانعة
منها **ليس حكما** منع لما يقال على الحد المذكور ان خطاب الله صنع هو الحكم
على الوضع بكونه شرطا او سببا او مانعا فانه حكم شرعي بجعل الشارع اياه خارج
عن الطلب والتسوية فمنهم من ذهب الى انه داخل في الحدود ومنع خروجه عن
الحد بارجاعه الى الطلب او التسوية فمنهم من ذهب الى انه داخل في الحدود ومنع

خروجه عن الحد بارجاعه الى الطلب او التسوية لان معنى جعل الطهارة شرطا للصلوة
هو حرمتها عند عدمها وجوازها عند وجودها وجعل الدلوك سببا للصلوة هو
وجوبها عند وجوده وجعل النجاسة مانعة من الصلوة هو حرمتها عند وجودها
وجوازها عند عدمها ومنهم من منع كونه من الحد وهو المصنف قدس سره ولم يجعله حكما
بل يستلزم له اى للحكم ولو سماه شخص به لا مشاحة **ولا مانع من طلب الترك**
هذا جواب عما يقال ان النهي غير داخل في الاحكام اذ لا معنى لطلب الترك لانه عدم محض
وهو ازلي ولا شيء من الازلي بمقدور للعبد فكيف يكون الحكم الشرعي طلب الشارع
من المكلف الفعل او تركه فلا معنى لطلب ترك ما هو متروك وتقرير الجواب انه لا مانع
من طلب الترك كما انه لا مانع من طلب الفعل لتساويهما
في الامكان **وان القدرة الاستمرار عليه** اى على الترك فالاستمرار ممكن لانه له ان
يبقيه مستمرا وله ان يقطعه فالترك غير مقدور نفيا ومقدور وصفا وهو
الاستمرار فكان مطلوبا بهذا الاعتبار **والطلب في التمرين راجع الى الولي**
هذا جواب عما يرد ايضا انه يصدق على الطلب المتعلق بفعل الصبي انه طلب
الشارع من المكلف الذي هو ولي الصبي الفعل او تركه مع ان فعل الصبي لا يعرضه
شيء من الاحكام الخمسة وتقرير الجواب ان الطلب راجع للولي لا للصبي فلا نقض
طرد الحد به لان الولي مامور من جانب الشارع بان يامر الصبي بالصلوة والصوم
لان فعله تمرين وهو التعويد فلم يكن الصبي مامورا من قبل الشارع بل الولي وهو
مكلف **ومكروه العبادة من المندوب لا منه** اى لا من المكروه المصطلح وهذا
جواب عما يرد على الطلب ايضا ان المكروه من العبادة خارج عن التقسيم مع انه داخل
في التقسيم فان المكروه ما يتعلق الطلب بتركه والمكروه من العبادة ليس كذلك والجواب
ما ذكره وعلله بقوله **لرجحانه** اى لرجحان المكروه من العبادة والمكروه المصطلح

لا رجحان له فيكون داخلا في المندوب وهذا على تقدير ان تكون العبادة مندوبة
كنوع الصوم في السفر **او منه** اي من المكروه المصطلح لكن **بارجاعها** اى ارجاع
الكراهة **الى وصف خارج** عن ذاته كالتعرض لرشاش الحمام ونفور الابل مثلا فان
الصلوة في الحمام كراهتها راجعة الى كونها في الحمام لا الى نفسها وكذا في مواطن الابل
وهذا على تقدير ان تكون العبادة واجبة كصلوة الظهر مثلا في الحمام ويحتمل ان يعم
الواجب والمندوب منها والاول المندوب خاصة فتكون كلمة او بمعنى بل الاضرابية
لكن ما نقلناه في الوجهين ذكره في الحاشية لان فيها هذا يتمشى في العبادة المندوبة
كالصوم المندوب في السفر اما الواجبة كاليومية في الحمام فهي داخلة في الواجب
وندبت القسمة اى جعل الاقسام ستة **به** اى بمكروه العبادة لتدخل في التقسيم بانه
يقال هنا كان الطلب متعلقا بتركه ولا يستحق الذم بفعله فاما ان يكون فعله اقل
ثوابا من تركه وهو المكروه من العبادة واما ان لا يكون لفعله ثواب اصلا وهو
المكروه من غيرها **تعسف** اى اخذ على غير الطريق مع انه لا حاجة اليه **فصل**
في تعريف الحكم الشرعي على زعم الاشاعرة المثبتين للكلام النفسي وقد كان
الفصل السابق على رأي الماتريدية له **الغزالي الحكم خطاب الله المتعلق بافعال**
المكلفين الخطاب لغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد صرح الامدي
وغيره من علماء الاصول بنقله الى الكلام الموجه فقول الابهري لا حاجة الى
النقل لا وجه له وانتحال بعض المتاخرين كلامه مع فساده والرد به على
المحقق الشريف عجيب كذا في الحاشية وباضافة الخطاب الى الله خرج خطاب
من سواه اذ لا حكم الا لله والرسول والامام والسيد انما وجبت طاعتهم بايجاب
الله تعالى اياها وقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج به ما ليس كذلك وفي الحاشية
ايضا عند قوله الحكم خطاب الله للاشاعرة تعريفان مشهوران احدهما هذا والاخر

للآمدي وهو خطاب الشارع بفائدة شرعية ويمكن انطباقه على الحكم الشرعي عندنا
اذا فسرنا الفائدة الشرعية بالاقتضاء والتخيير وح يصير مطردا ومنعكسا ولا
يحتاج الى ضم يختص به مع ان ضمها لا يفيد لدخول الانشائيات بل بعض الاخبار
ايضا كاخباره تع بخلود اهل الجنة ولعل الحاجبي لاحظ فساد التعريف بعد
ضم ذلك بلفظ قيل والشارح العضدي نبه على هذا حيث قال بعد اضافة التحصيل
وح يكون الحد كما قال الامدي وهو مطرد ومنعكس انتهى ومراده انه لا حاجة
بعد تفسير الفائدة لتحصيل ما حصوله بالشرع الى ضم يختص به واراد بالتحصيل
الامتثال بما اوضحه في الحواشي فلا تدخل الانشائيات والاخباريات التي يعلم
مضمونها الا من الشرع والمحقق التفتازاني لم يحصل معنى التحصيل فقال ولا اري
لزيادة لفظ التحصيل زيادة فائدة والابهري لم يذكر شيئا يعتد به والمحقق
الشريف ضرب عن الخوض في ذلك صفحا وكذا من تاخر عنه فتامل في هذا المقام
فانه مما زلت فيها اقدام اقلام الاعلام **وقد ينتقض عكسه** اي جمعه **بالخواص**
اي خواص النبي صم واله **من جهتين** كوجوب قيام الليل عليه صم والرواتب وحرمة
الفعل ووحدة المكلف فانها داخلة في المحدود خارجة عن الحد بل تغير الخواص ايضا
كالصلوة والصوم والحج اذ لم يتعلق الخطاب فيها بكل الافعال كما هو مدلول الجمع
المضاف لكن النقض بها من جهة واحدة لا من جهتين كذا في الحاشية **وينتقض**
طرده اي منعه **بقوله تع** اتعبدون ما تنحتون **والله خلقكم وما تعملون** فانه
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وليس بحكم وفي الحاشية لنا في هذه الاية
كلام طويل اوردناه في حواشي الشرح العضدي فليطلب هناك انتهى **بل انطباق**
الحد المذكور عليها اي الاية الكريمة **اظهر** من انطباقه على افراد المحدود هم
لمشاركتها اي الاية **له** اي للحد **في الاشعار الظاهري** انما قال الظاهري لان اشعار

ضمير الجمع بالعموم انما هو في الظاهر كذا في الحاشية **بالعمومين** يعني كما ان في
الحد عمومين وهو الجمع المضاف الذي هو افعال والجمع المحلي بالالف واللام وهو
المكلفين كذلك في الاية عمومين اي عموم المخاطبين المستفاد من لفظة كم وعموم
الموصول **ولذلك** اي لظهور الاشعار بالعمومين **استدلوا** اي الاشاعرة **بها** اي بالاية
على خلق الاعمال له تع **وقد يذب** اي يدفع النقض الذي ذكره سابقا بقوله وقد
ينتقض **عن العكس بان التعلق** اي تعلق الخطاب المتضمن لخواص النبي صم واله
بالغير اي بغير النبي في التخصيص **في التخصيص** اي التخصيص بالنبي صم واله **ملحوظ**
اذ ملاحظة الاغيار في الخاصة مأخوذة فصح التعليق بالمكلفين واندفع
النقض بها من احد الجهتين كذا في الحاشية وتلخيصه ان خواصه ع داخلة
تحت حد الحكم ليست خارجة عنه لان الحد متعلق بها لاشتماله على جمعين كل
منهما يفيد وهم العموم من العموم وهما الافعال والمكلفين وخواصه صم واله ايضا
افعال وهو مكلف ايضا فدخل في المكلفين وخواصه في الافعال فالحد شامل
والحيثية من الجمعين اي الافعال والمكلفين **معضودة** كما قالوا في من يركب
الخيل وفي قوله تع واذ قالت الملئكة يا مريم والمراد جبرائيل عليه السلام فاندفع
النقض بالخاصة من الجهة الاخرى كذا في الحاشية **ويذب عن الطرد بان حيثية**
التكليف في الحد معتبرة لان الالفاظ المستعملة في الحدود يعتبر فيها الحيثية
وان لم يصرح بها فيصير المعنى المتعلق بافعال المكلفين من حيث هو فعل المكلف
ولذلك عمل المكلف وغيره وقد يقال على الحد بعد اعتبار الحيثية قوله تع انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فانه يتعلق بفعل المكلف
من حيث انه مكلف لكونه وعيدا وليس بحكم شرعي **ويخدشه** اي يخدش
الذب عن العكس باعتبار التعلق وفي الحاشية انه يخدش الذب عن العكس

[illegible]

والطرد **التعدد** اي تعدد الحكم وفي الحاشية اي تعدد الحكم في الخواص فيقي
اختصاصه صلى الله عليه وسلم بالزيادة على الاربعة حكان الاباحة بالنسبة اليه وتحريمه
بالنسبة الي غيره في الاول وتخصيص الوجوب الي الامة فهاذ نقض العكس بها انتهي
وقد يقال التعدد لازم فيها في ملاحظة الاغيار فيما يخصه كتخصيص الاباحة
بالنسبة اليه في الاول وتخصيص الوجوب بالنظر اليه في الثاني بلا ملاحظة
الاغيار لازمة في الخواص لا تنفك عنها **و** يخدش التعريف العكس باعتبار الخيثية
التجوز اذ تعريفنا الجمع للاستغراق وحمله على الجنس تجوز لا يحسن ارادته في
التعريفات من غير قرينة ظاهرة **و** يخدش التعريف الطرد باعتبارها اي اعتبار
قيد الحيثية **في الاية لتضمنها الانكار** من ابراهيم عليه السلام **عليهم في عبادة ما ينحتون**
فان الهمزة الاستفهامية في اتعبدون للانكار وهو لا يكون الا للمكلفين اذ غير
المكلف لا انكار له فيصدق عليه انه خطاب متعلق بافعال المكلفين من
حيث انهم مكلفون وفي الحاشية هذا خدش آخر وهو خروج الاباحة اذ
ليس الخطاب فيه من حيث التكليف فلا يتعقل انتهى بيانه وجه عدم الغفلة
ان قيد الحيثية ان كان مرادا فيخرج الاباحة لعدم التكليف بها والا فلا يغني
قيد الحيثية المعنى الذي لاجله زيد وهو اطراد الحد فيما هو اختيار عن الامم
السالفة كالاية المذكورة ومثل هذا مما يحكيه قبل بيان انه يجاب عنه ان ذلك
حكم بالنسبة الينا اما حرام او مكروه وسيبين لك انشاء الله في تتمة الفصل وفي
الحاشية ايضا الخدش عن العكس من خواصنا وكذا خدشه والخدش عن الطرد من
خواص العضدي وخدشه من خواصنا انتهى وفيها ايضا عند قوله واعتبارها
هذا خدش الخدش عن الطرد الاول بان خدشه عن العكس **ثم سوقها** هذا جواب
عما ذكره في نقض الحد بالاية من ان انطباقه عليها اظهر وانهم استدلوا بها على

خلق الاعمال وان لم يكن مما هو فيه لئلا يكون في قلبك ان مع منه شيء وفي الحاشية
هذا الكلام مذكور بالعرض انتهى فقوله سوقها يعني سوق الاية وهو الحكاية عن
قول ابراهيم على نبينا وعليه السلام قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما
تعملون **ظاهر في ارادة خلقه سبحانه جوهر الصنم وهو المعمول** اذ الظاهر
ان ما في قوله ما تنحتون موصولة او موصوفة فتكون ما في وما تعملون ايضا
كذلك لتوافق الصدر فالمراد جوهر الصنم لا الحدث **فلا يتم استدلالهم بها**
على خلق العمل اذ مبناه على ارادة الحدث لا الجوهر **ودعوى البيضاوي الاولوية**
وهي انه اذا كان فعلهم مخلوقا له تعالى يكون ما يتوقف على فعلهم مخلوقا له تعالى بطريق
اولى فيكون ابراهيم على نبينا وعليه السلام اراد ان يبين لقومه مخلوقية الصنم
له تعالى بطريق الاولوية وقد طول صاحب الكشاف التشنيع على الاشاعرة واستدلالهم
بهذه الاية على خلق الاعمال وعرض البيضاوي الرد عليه بل وعلى الفخر الرازي ايضا
حيث قال الاولى ترك الاستدلال لان بهذه الاية على ذلك المطلب كذا في الحاشية
وفي الحاشية ايضا قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اي وما تعملونه فان جوهرها بخلقه وشكلها وان كان بفعلهم ولذلك جعل
من اعمالهم فباقداره اياهم عليه وخلقه ما يتوقف عليه فعلهم من الدواعي و
العدد او عملكم بمعنى معمولكم ليطابق ما تنحتون او انه بمعنى الحدث فان فعلهم
اذا كان بخلق الله فيهم كان مفعولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك وبهذا
المعنى تمسك اصحابنا على خلق الاعمال ولهم ان يرجحوا على الاولين لما فيهما
من حذف او مجاز انتهى كلامه ومن تدبره ظهر عليه ما فيه انتهى المراد بالحذف
في الاول والمجاز في الثاني وترجحان ارادة الحدث عليهما ممنوع وسلامته
من الحذف والمجاز لا توجبه لمعارضة موافقتهما لصدر الاية والمراد بالحذف

المرجوح عند البيضاوي حذف العائد اذا جعلت ما موصولة في قوله تعالى وما
تعملون وفي الحاشية واما قوله يرجحه الموصول لاصالة حذف العائد
فعارض برجحية عدم تناسب اجزاء الكلام بما يلزم على تقدير المصدرية
فان جملة ما تعملون كالترجمة لجملة ما تنحتون كما يقتضيه الذوق السليم فلا
تخالف بينهما وايضا مجيء ما موصولة اكثر من مجيئها مصدرية كما شهد به صاحب
الكشاف وغيره على ان حذف العائد من صلة ما الموصولة اذا كان منصوبا بالمفعولية
هو الثابت في كلام البلغاء ولهذا شاع في القران المجيد كقوله يخلق ما يشاء
ولهن الربع مما تركتم ولا تنكحوا ما نكح اباءكم من النساء افرايتم ما تمنون افرايتم
ما تحرثون ومن استقرا القران المجيد لا يكاد يجد عائد ما الموصولة اذا كان
منصوبا بالمفعولية الا محذوفا وهذا يدلك على ان حذفه اولى من ذكره فان
قلت قد وجدناه مذكورا في قوله تعالى في سورة يس ليأكلوا من ثمره وما
عملته ايديهم في قراءة من قرا باثبات الهاء قلت لا يتعين في هذه القراءة
ان يكون ما موصولة لاحتمال كونها نافية كما ذكره كثير من المفسرين فوجود
الهاء لا يوجب خلاف ما ذكرنا انتهى فدعوى الاولوية غير مسموعة للتخلف
كما في العرض والجوهر فان العرض مخلوقيته موقوفة على مخلوقية الجسم ولا يلزم
اولويته بمخلوقية الجسم والتوقف الذي ذكره بقوله فان فعلهم اذا كان مخلوق
الله تعالى فيهم كان معمولهم المتوقف على فعلهم اولى بذلك لا يوجبها اي الاولوية
كما في القدرة التي فينا فانها بخلق الله تعالى والمقدور الموقوف على الخالق يمكن ان يكون
بعملنا وكما لاحراق فانه موقوف على الالقاء في النار مع ان فاعل الاحراق هو
الله تعالى لا الملقي فمجرد توقف شيء على آخر لا يوجب ان يكون الموقوف مفعولا لفاعل
الموقوف عليه فضلا عن الاولوية الا ان يراد التوقف ترتبا لا اثر على التاثير فان

ادعاه فالاولى ح في الجواب ما ذكرناه من منع رجحان ارادة الحدث وفي الحاشية
عند قوله ودعوى البيضاوي الاولوية غير مسموعة نوضحه انه لو كانت دعوى
البيضاوي ان فعلهم اذا لم يكن مخلوقا للغير يكون ما يتوقف على فعلهم كذلك بطريق
اولى لامكن بيانها لكنه يدعي ان فعلهم اذا كان مخلوقا للغير يكون ما يتوقف على
فعلهم مخلوقا له تعالى بطريق اولى وانت تعلم ان هذه الدعوى حرية بعدم السماع
الا ترى ان قدرتنا على الفعل مخلوقة لله تعالى قطعا واما فعلنا الموقوف عليها
فلم يثبت انه مخلوق له تعالى والتنازع فيه بين العقلاء معروف وكيف يدعى ان
الحجر المرمي الى فوق اذا تحرك الى اسفل بعد سكونه الضروري بين الحركتين
تكون حركته الثانية وسكونه اولى بان يكون فعلنا من كون حركته الاولى القسرية
من فعلنا ثم يستدل على تلك الدعوى بتوقفهما عليها وقس على هذا حدوث
شكل الصنم في الحجر المنحوت فان النحات ازال بعض اجزاءه بالنحت فحصل فيه
تغير وتحديب وانفصال وحدث له لا محالة بسبب ذلك هيئة هي الشكل
الصنمي فالاولوية ظاهرة البطلان وهذا كما يحصل من تلاقي الخطوط الثلاثة
مثلث ويحدث بسبب ذلك التلاقي ما يعادل قائمتين مثلا فاتضح ان الاولوية
التي ادعاها البيضاوي غير مسموعة كما اتضح ان ترجيحه عدم حذف العائد فيما
نحن فيه حقيق بعدم القبول وبهذا يظهر ان كلام صاحب الكشاف في غاية
القوة ولله در المحقق الرازي وصاحب الكشاف حيث سلكا جادة الانصاف
واعترفا بان الاستدلال بهذه الاية على خلق الاعمال غير تام ومن وافقهما
النيشابوري عليه رحمة الله واما صاحب مجمع البيان قدس الله روحه فقد اطنب في
الشيخ على الاشاعرة في استدلالهم بالاية الكريمة على خلق الاعمال غاية الاطناب
من حواشي المص على شرح العضدي انتهى تتمة مما عقد الفصل لاجله لو نقض

طرد الحد اي منعه بعد تحققه اي بعد اعتبار اخذ الجنسية بآخريين اي الآيتين
الاخيرتين من سورة الزلزال وهما قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره لكان اظهر من نقض طرد الحد بقوله تع والله خلقكم وما
تعملون لطرحه الوعد اي التوبيخ في الاولى والوعيد اي العقاب في الثانية وعدم طرح
الوعد والوعيد في والله خلقكم وما تعملون وارادة المكلفين لاخراج تلك الايتين و
اشباههما بذلك الخطاب متعلق بالمكلفين فيكون التعريف ح هذا الحكم خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين بذلك الخطاب وارادة هذا القيد ان اصلحت الطرد
فتخرج الايتان لكنها افسدت بالعكس بالاباحة اي باخراج الاباحة عن الحد
اذ لا تكليف بخطابها وانما عبر بلفظه ان لانه يمكن ان يقال فيها تكليفا بفعل
الخير واجتناب الشر فلم يخرجا كزيادة الاقتضاء الذي هو عبارة عن الوجوب
او الندب او الحرمة او الكراهة والتخيير الذي هو عبارة عن الاباحة فان الزيادة
ايضا ان اصلحت الطرد باخراج اية والله خلقكم وما تعملون اذ ليس فيها اقتضا
ولا تخيير وانما هي اخبار لكنها افسدت العكس باخراج الحكم الوضعي لما ان
زيادة الاقتضاء والتخيير في التعريف مستلزم لعكسه بخروج الحكم الوضعي فيحتاج
الى قولنا او الوضع الذي هو عبارة عن كون الشيء دليلا او سببا او شرطا فانها
احكام لا اقتضاء ولا تخيير فيها ان حكم بحكمية الخطاب بالوضع كما سماه غيرهم حكما
فيضاف اي الحد او الوضع فيقال الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع ليستقيم العكس فان الاحكام التي قد ترد بها النقض كلها مع وضع
الشارع وتحصل بجعله وعند ذلك استقام الحد لاطراده وانعكاسه ومن ارجعه
اي ارجع الوضع اليهما اي الى الاقتضاء والتخيير لم يزده بل اسقطه ولم يخص الاول
الذي هو الاقتضاء والتخيير بالتصريح منهما بل عممهما بشمل الضمني الضمني

ايضا

ايضا وخطاب الوضع منه فيرد عليه اي على المعمم النقض بكثير من الايات التي
لا يستنبط منها الاحكام نحو قوله تع كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلا ومما يشتمل على القصص والمواعظ فانها نزلت على الحكم ضمنا حيث
تتضمن النهي عن افعالهم والامهم المقتضية لاليم العذاب نستجير بالله من النار
كما يرد على المخصص بالصريح من الاقتضاء والتخيير المحتاج الى اضافة او الوضع الى
الحد النقض باية ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لصراحتها في التحريم
فتكون من افراد المحدود لتحريم قتل المؤمن مع انها خارجة عن الحد لاختصاصه
بالصريح من الاقتضاء والتخيير والاقتضاء ليس صريحا فيها لكونها خبرا
لعدم صراحتها في الاستثناء ادراجها اي ادراج اية ومن يقتل مؤمنا واشباهها في الحكم
لدلالتها على الطلب وان لم توضح له والاجماع المدعى على خلافه اي خلاف الادراج
في الحكم لم يثبت وعلى هذا فيمكن ادراجها في الحكم فالنقض وارد على المخصص
كما انه وارد على الاول فصل في الحاكم في حسن الافعال وقبحها وهو من اعظم
الاصول الاسلامية وعليه بني اكثر النزاع والخلاف بين الامامية والمعتزلة
اليه الحاكم والاشعرية فالحري ان يفصل فيه القول ويحرر محل النزاع فنقول
ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الحاكم فيهما العقل بمعنى ان الافعال في حد انفسها
مع قطع النظر عن ورود الشرع موصوفة بالحسن او القبح والشرع كاشف عن
حسنها او قبحها كما في قوله تع ويحل لكم الطيبات ويحرم عليكم الخبائث ولا تقربوا
الزنى انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا ثم المعتزلة قالوا من الافعال ما
هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فانه حسن صوم
اخر رمضان وقبح صوم اول شوال مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به

كشف عن حسن وقبح ذاتيين ثم اختلفوا فقال القدماء يحصل الحسن او القبح للفعل
في غير صفة لا توجبه فيهما وقال قوم يحصل بصفة توجبه في القبح فقط والحسن يكفي
فيه عدم موجبية القبح وقال الجبائي يحصل بصفة توجبه فيهما لكنها ليست حقيقية
بل بوجوه واعتبارات تختلف كلطم اليتيم للتاديب او التعذيب وذهبت الاشاعرة
الى ان الحاكم فيهما الشرع بمعنى انه ليس للافعال في حد انفسها حسن ولا قبح بل
حسنها عبارة عن كونها متعلقة لامر الشارع وقبحها عبارة عن كونها متعلقة
لنهيه فالشرع هو المثبت للحسن والقبح في الافعال عندهم واستدل المعتزلة
على ان الحاكم هو العقل بقوله **استحقاق المدح على العدل والاحسان والذم على
الظلم والعدوان ضروري** من غير ورود الشرع وفي الحاشية اعلم ان الحسن والقبح
بهذا المعنى هو المتنازع فيه بيننا وبين الاشاعرة واما المعنيان الاخيران فلا خلاف
لهم في عقليتهما ومتى ثبت الحسن والقبح في هذه الصورة الجزئية اعني العدل والظلم
بالمعنى المتنازع لزمهم الاعتراف ببطلان مذهبهم اذ نحن وهم متفقون على عدم
التبعيض انتهى قيل تحرير محل النزاع ان الحسن والقبح يقالان لثلاثة معان الاول
صفة الكمال والنقصان فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان او انقطاع خال من قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ولا نزاع في ان
هذا المعنى ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما
ليس كذلك واسطة وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل
ويختلف بالاعتبار فانه قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم الثالث ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا

يعني بالذاتي ما في الفعل من غير صفة

وما

وما يتعلق به الذم عاجلا والعقاب آجلا يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما يكون خارجا
عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعاله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم
وترك قيد الثواب والعقاب وهذا المعنى محل النزاع وهل هو شرعي بمعنى ان استحقاق
المدح والثواب او الذم والعقاب يثبت لفاعل الفعل بمحض اعتبار الشرع او عقلي
بمعنى ان استحقاق المذكور يثبت من حيث انه فاعل لذلك الفعل مع قطع النظر عن
الشرع وليس المراد بالعقلي ما يدركه العقل لا من قبل الشرع كما توهم **يشهد به**
اي بالاستحقاق **الوجدان** اي العلم **ويحكم به نفاة الاديان** كالملاحدة وغيرهم من
اصناف الكفار الذين لا يثبتون بالشرع ولو كان شرعيا لم يشهد به الوجدان ولم يحكم
به نفاة الاديان **ومن فسر الحسن والقبح** وهم الاشاعرة **على صفة الكمال** اي على
المعنى الاول من الاخيرين **وموافقة الغرض** وهو المعنى الثاني منهما وفي
الحاشية ليس المراد غرض الفاعل وحده بل غرضه او غرض غيره كما في
الموقف وغيره كلام العضدي في الشرح يخالف كلامه في المواقف حيث
خصه بغرض الفاعل اتباعا لما يعطيه كلام الحاجبي ونقيضيهما **ونقيضهما**
اي نقيض صفة الكمال وهو النقصان ونقيض موافقة الغرض وهو منافرته وجعل
المدرك بالوجدان والحاكم به نفاة الاديان هو احد هذين المعنيين **وانكرهما** اي
الحسن والقبح **في المذكورات** اي العدل والاحسان والظلم والعدوان **بالمعنى الثالث
المتنازع** فيه وهو استحقاق المدح والذم **فقد كابر مقتضى عقله** لا لان العقل قاض
بعدم الفارق بينهما **مطلق الحسن والقبح** هذا شروع في ابطال اقامة الادلة على كون الحسن و
القبح عقليين في نفي كونهما ذاتيين والدا ايما انه لما استفيد من جوابه قد تحرر
ان كلا من الحسن والقبح قد يكون بمعنى صفة الكمال وضدها وموافقة الغرض وضدها
وقد ثبت في العقل ان كلا منهما مما يختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات

بين لن محل النزاع ايضا كذلك وفيه رد على المعتزلة ايضا وفي الحاشية عند
التخالف اي في الفعل الواحد بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى **ينفي ذاتيتهما**
اي ينفي كون الحسن والقبح ذاتيين للفعل سواء استند اي نفس الذات او الى
ملازمة لها كذا في الحاشية وهذا الوجه الاول من الرد **بجمع النقيضين** اي
فالتخالف ينفي ذاتيتهما كما ان جمع النقيضين ينفي ذاتيتهما وهذا الوجه الثاني وفي
الحاشية اشارة الى الاستدلال على نفي كونهما ذاتيين بان من قال لاكذبن غدا
لو صدق في كلامه اليومي او الغدي لكان حسن الصدقه قبيحا لاستلزامه الكذب — اصدح
فيجتمع النقيضان وكذا لو كذب لتخليص نبي يكون كذبه متصفا بالحسن والقبح
معا لا يقال لا مانع من اجتماعهما اذا كان احدهما بالذات والآخر بالعرض كما يقال
زيد حسن الذات قبيح الغلام وعمرو حسن الغلام قبيح الذات لانا نقول الوصف
بالعرض ليس وصفا لازما للذات الا ترى ان حسن الغلام وقبحه ليس صفة لازمة
للسيد فرجع الى الوجوه والاعتبارات **وارتكاب اقل القبيحين** هذا اعتراض على الوجه
الثاني من وجهي الرد وتقريره ان الكذب لتخليص النبي باق على قبحه الذاتي الا انه
لما كان القبح العارض للصدق المذكور اكثر من القبح الذاتي للكذب لزم ارتكاب اقل
القبيحين وهو الكذب والجواب انه **مدخول** لان الكذب في استخلاص النبي
واجب فيكون قبيحا وفي الحاشية هذا جواب عما انتهى من ان الكذب لتخليص — فيكبقح
النبي باق على قبحه وتقريره ان الكذب واجب فيكون حسنا مع انه قبيح ولا يخفى
عدم ورود هذه الامور على القول بان الحسن والقبح ليسا ذاتيين بل بالوجوه
والاعتبارات **وشرعيتهما** اي شرعية الحسن والقبح فعلا رجوع الى اصل ادلة المط **تنفي**
الوثوق بالوعد والوعيد اذ لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح منه شيء ولو كان
كذلك لصح وقوع الكذب في اخباره تعالى الله علوا كبيرا لان القصد لا يمكن

اثباته بالسمع لان حجية السمع موقوفة على صدقه تع فلو توقف صدقه تع على السمع
لزم الدور **وتفحم** اي تنكت شرعيتهما **النبي** ع قبل النظر في المعجزة وبعد اثباتها
لانه اذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعلم صدقي له ان يقول لا انظر
فيها حتى يجب علي النظر وانه لا يجب علي النظر وانه لا يجب علي حتى انظر ويبقى لا
يجب علي حتى يثبت الشرع ولا يثبت الشرع حتى انظر ويكون هذا القول حقا
ولا سبيل للرسول الى دفعه وهو حجة عليه واثباتا **بعد رؤية معجزته بجوز**
متعلق بتفحم والباء للسببية **تمكين الكاذب منها** اي من المعجزة فلا تفيد
البعثة وبطلانه ظاهر وفي الحاشية لانه اذا انحصر القبح في الشرعي لم يحرم
بعد صدور الكذب وتمكين الكاذب من المعجزة لانه اذا لم يقبح منه تع شيء جاز
صدورهما عنه جل شانه فيلزم المحذورات فان قلت صدورهما نقص فيمتنع
اتصافه به قلنا هو فعل لا صفة وقد اعترف محققوكم بان النقص في الافعال
يرجع الى القبح العقلي كما في المواقف وغيره فلا تغفل انتهى قوله لانه اذا انحصر
القبح في الشرعي الخ يعني لو تحقق ذلك للزم ان لا يقبح منه تع شيء فلا يمتنع عليه
شيء فيلزم في فعله تع محالان احدهما امتناع الجزم بقبح نسبة الكذب اليه
قبل السمع ويلزم منه ان لا يجزم بصدقه اصلا لانه مما لا يمكن اثباته بالسمع
لان حجية السمع فرع صدقه تع اذ لو جاز كذبه لم يكن تصديقه للنبي الاعلى
صدقه فينسد باب اثبات النبوة فمن تفرع النقمة عن كلامه جل شانه وثانيهما
تمكين الكاذب من المعجزة وفيه سد باب اثبات النبوة ومن تفرع فانحصار القبح في
الشرعي يبطل للزوم المحذورين قوله فان قلت صدورهما نقص يعني صدور الكذب
وتمكين الكاذب من المعجزة نقص يعني صدور الكذب وتمكين الكاذب من المعجزة
مخالف للحكمة فهو نقص ممتنع اتصافه به وجوابه ما ذكره قدس سره بقوله

قلنا الخ وقوله فلا تغفل يعني فلا تغفل بان قولهم فيمتنع اتصافه به انما ثبت
بكونه قبيح عقلا فيلزمهم القول بالقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه والله اعلم
والحوالة على العادة التي ارادوا ان يتخلصوا بها من الزامهم بتجويز تمكين
الكاذب **باطلة** لانتفائها في اول بني ادم لم تتحقق العادة بعد وح لم تثبت
احد من الانبياء والقول بان العلم ح حصل بخلق العلم الضروري او الالهام بانه
نبي حق او على ان معجزته دالة على مدعاه مستبعد وكلا في العادة ايضا كما علم
في بحث اللغات وفي الحاشية قالوا اجرى الله تع عادته بعدم اظهار المعجزة على
يد الكاذب قلنا لا عادة في الاول فجاز كذبه وكذا الثاني والثالث وهكذا
وربما قالوا ان عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يعلم من القبح العقلي بل من
مدرك اخر وهو كونه صفة نقص قلنا لا يبعد بكون الفعل صفة نقص الا القبح
العقلي كما اعترف به محققوكم **ولو تم** اي الدليل **الاضطراري** في فعل العبد فلا
يكون حسنا ولا قبيحا وهو الاول من متمسكات الاشاعرة **لجرى** بعينه **في**
الواجب تع وفي الحاشية جواب عن قولهم ان العبد مضطر في فعله فلا يكون
حسنا ولا قبيحا لانه ان تعلق علم الله تع بوقوعه وجب او بعدمه امتنع او نقول
ان لم يتمكن من الترك فالفعل اضطراري وان جاز وجوده وعدمه احتاج الى مرجح
ومعه يقال ان كان الفعل الخ ويلزم التسلسل وان لم يحتج الى مرجح وهو اتفاقي
صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا اذ لا بد في الاختيار من ارادة مرجحة
والجواب التفصيلي عن هذين الدليلين مذكور في حواشينا على الشرح العضدي
بما لا مزيد عليه فليطلب من هناك انتهى قوله ومعه يقال ان كان الفعل الخ
يعني يقال ان كان الفعل مما لا يمكن تركه فاضطراري وان جاز وجوده وعدمه
احتاج الى مرجح معه ويلزمه التسلسل وان لم يحتج الى مرجح بل يصدر عنه

تارة ولا يصدر اخرى مع تساويهما بالحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي
الى اخر الحاشية **ولو تعلق القدرة** اي الارادة وهذا اشارة الى رد ما قد يجاب
عن النقض بالواجب تع وتقرير الجواب ان بين الارادتين فرقا اذ ارادة العبد
محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تع فيه بلا ارادة واختيار
منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تع
قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى وتقرير الرد ان القدرة القديمة لا تكفي في وجود
الحادث بل لا بد من تعلق بالمقدور **فالتعلق حادث** فح لا فرق بين الارادتين
من جهة التعلق فيتم النقض وقد يقال لو فرض مع قدم الارادة ان التعلق قديم
فالمراد حادث ثم بان يقال ان وجب تعلق الارادة بايجاد الحادث في هذا الوقت
مثلا سواء كان التعلق قديما او حادثا فالفعل اضطراري وان لم يجب احتاج
الى مرجح ومع المرجح ان وجب التعلق فالفعل اضطراري ويتم النقض ايضا واعلم
ان المحقق الطوسي رد ما اجابوا عن النقض بوجه اخر وهو انما ذكروه لا يدفع
التسلسل المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا
لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح
وان توقف الفعل عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي
ذكروه في المقدور مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع
النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف انتهى واجاب قدس سره
ثانيا بالحل بقوله **ولانا في الوجوب** او الوقوع **بالارادة الاختيار** سواء كانت
الارادة قديمة او حادثة فان الفاعل ان اخذ بشرط وجود الارادة وجب
الفعل وان اخذ بشرط عدمها امتنع وان اخذ لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها
امكن فالفرق بين المضطر والمختار ان المختار يفعل اختيارا ويترك اختيارا

والمضطر على خلاف ذلك واما وجوب الفعل بشرط وجود الارادة وامتناعه بشرط
عدمها فلا ينافي اختياره بل يحقق ثبوته فان الشئ ما لم يجب لم يوجد وما لم
يمتنع لم يعدم وفي الحاشية اشارة الى ما اجاب به العلامة في نهجه عن دليلهم
الثاني على الاضطرار وتقريره انا نختار انه لا يتمكن من الترك وقولكم يلزم
الاضطرار قلنا ممنوع فانه انما يلزم اذا لم يكن له اختيار اما اذا كان صدوره
للفعل عن الاختيار فلا اضطرار اذ لا منافات بين وجوب الفعل حالة الاختيار
وامكانه قبله فان القدرة والارادة اذا اجتمعا وجب الفعل **ونفي التعذيب** المذكور
في قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهو ثاني ادلتهم فانه يدل على نفي
التعذيب قبل بعثة الرسل بيان الملازمة ان التعذيب لازم للواجب على تركه
وللحرام على فعله واذا كانت الاحكام عقلية لم تتوقف على بعثة الرسل
فيتحقق قبل بعثة الرسل وتحقق لوازمها معها اعني التعذيب والذم في
المدح **قبل البعثة** اي بعثة الرسل **للعفو** فان الله سبحانه قد يعفو بعض
فعلها اخرى بكرمه واولى بلطفه ولئلا يبقى لهم عذر كما قال تعالى ولو انا
اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك
من قبل ان نذل ونخزى وفي الحاشية جواب عن استدلالهم بقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث قالوا لو كان يدرك الحسن والقبح العقل
لزم التعذيب قبل البعثة وتقرير الجواب انه سبحانه نفى التعذيب لا استحقاقه
فلعل حكمته تعالى اقتضت وجوب العفو ما لم يتعاضد العقل والسمع وقد يجاب
بان المراد عدم التعذيب على ما يستقل العقل بادراك قبحه كصوم العيد مثلا
لكن الاول اولى انتهى وقد يجاب ايضا بان المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية
او يجعل الرسول اشارة الى العقل لمشاركتهما في الهداية والارشاد وهذا ب

الاحتمالات وان كان مرجوحين لمخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص
والثاني مجاز الا انهما صارا بانضمام ما دل على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح
من ارجاء اللفظ على ظاهره وقد اولت الاية بوجه اخر وهو ان المعنى وما
كنا معذبين حتى نبعث بعض النبيه وخصوص الرسول ليس بمراد بل من
اطلاق الجزء على الكل **وامتناع القبيح** عنه تعالى **لصارف** وهو العلم بكونه
قبيحا **لا ينفي القدرة عليه** اي على القبح كما ان وجوب الاتيان بالحكم الراجح لقيام
داعي الحسن اليه لا ينفيها وهذا جواب عن دليلهم الثالث وفي الحاشية جواب
عن قولهم الحسن والقبح العقلي ينفي اختيار الواجب تعالى لان احد الحكمين كالتحريم
او الوجوب مثلا اذا كان راجحا في العقل على الاخر يكون الحكم بالمرجوح قبيحا
فلا يجوز صدوره عنه تعالى فتعين عليه الراجح فلا يكون مختارا وتقرير
الجواب ان امتناع الحكم بالمرجوح للصارف العقلي اعني القبح العقلي لا يوجب
عدم القدرة عليه وهذا ظاهر انتهى قوله لان احد الحكمين كالتحريم والوجوب
مثلا اذا كان راجحا في العقل على الاخر يكون الحكم بالمرجوح قبيحا فلا يجوز
صدوره عنه تعالى فتعين عليه تعالى الحكم بالراجح مثلا يجرم تمكين الكاذب من
المعجزة عقلا يعني ان فاعل ذلك مستحق الذم فعدم تمكينه منها قبيحا عقلا
فلا يجوز صدوره عنه تعالى فتعين عليه تعالى الحكم بالراجح وتقرير الجواب الى
اخر الحاشية ظاهر **مسئلتان** متفرعتان على قاعدة حكم العقل بحيث
عنهما الامامية والعدلية مع الاشاعرة بعد تنزلهم عن اصلهم المسئلة
الاولى وجوب شكر المنعم الحقيقي سبحانه **عقلي** اي الحاكم به العقل **لامنه العقاب** بها
او زوال النعمة بتركه عطف على العقاب اي لامن زوال النعمة لان العقاب وزوال النعمة كلاهما
ضرر واجب الدفع عقلا ولا يندفع الا بالشكر فالشكر واجب عقلا واعلم ان المراد بالشكر

فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وذلك لان الشكر عند القوم ليس قول القائل
الشكر لله والحمد لله او ما يماثل ذلك كما يسبق الى الوهم لان العقل لا يوجب النطق بلفظ دون
اخر بل هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه فيما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر
الى مصنوعاته والسمع الى تلقي اوامره وانذاراته هنا وفي الحاشية في ذكر هذه الفوائد
رد لقولهم لا فائدة في الشكر فيكون عبثا لانها اما ان تعود الى الله تع وهو ظاهر
البطلان او الى العبد فاما في الدنيا وهو ايضا باطل اذ ليس في الشكر الا المشقة
والتعب الحاضر او في الاخرة وهو ايضا باطل لان الامور الاخروية من المغيبات
التي لا مجال للعقل فيها انتهى **وهو** اي الامر المذكور **الفائدة** للشكر **او استحقاق**
المكلف **المدح** على فعله **او الزيادة** اي زيادة النعمة **او هو** اي الشكر **لنفسه** فائدة
وهذه كلها راجعة الى العبد في الدنيا كما ورد ان صلوة الليل توصل الرزق وصلة
الرحم تزيد في العمر **ونقطع بعدم العقاب على شكر النعمة** لا صالة الاباحة و
عدم تضرر المالك به وفي الحاشية جواب عن قولهم ان شكر نعمة الله من قبيل
الاستهزاء كما مثل فقير في اداء الشكر خوف العقاب لانه مزور يتصرف في ملك
الغير اعني نفسه ان كره لانه ملك لله تع ولم يرخص حتى شانه في هذا التصرف
بل نقطع باستحقاق العقاب **على كفرانها** اي النعمة فخوف العقاب في ترك
الشكر لا في الشكر **فالقياس** الذي ذكره الحاجبي **على اللقمة باطل** في الواقع و
في الحاشية جواب عن قولهم ان شكر نعمة الله من قبيل الاستهزاء كمن فقير
حضر مائدة سلطان عظيم الشان فتصدق عليه بلقمة فشرع ذلك الفقير بالثناء
على ذلك السلطان والسجود له واشاعة مدحه في المجامع لاجل انعامه بتلك
اللقمة ولا شك ان ذلك يعد استهزاء بذلك الملك فان ذلك الفقير يستحق العقاب
على ذلك الفعل **لحقارتها** اي اللقمة **بالنسبة اليهما** اي الى الفقير والملك **معا**

فنظر في الاستهزاء بشكرها من هذه الجهة **اما نعمة سبحانه فهي وان حقرت عنده تع**
لكنها عظيمة عندنا وفي الواقع **فترك شكرها كفران** للنعمة وفي الحاشية فالمثل
المناسب لما نحن فيه ان يقال اذا كان في زاوية الخمول وهاوية الذهول رجل
اخرس اللسان مشلول اليدين والرجلين فاقد السمع والبصر بل جميع الحواس الظاهرة
والمشاعر الباطنة فاخرجه الملك من تلك الهاوية وتلطف عليه باطلاق لسانه
وازالة شلل اعضائه ووهب له الحواس لجلب المنافع ودفع المضار ورفع رتبته
وكرمه على كثير من اتباعه وخدمه ثم ان ذلك الرجل بعد وصول تلك النعم الجليلة
اليه وفيضان تلك التكريمات الجزيلة عليه طوى عن شكر ذلك الملك كشحا وضرب عنه
صفحا ولم يظهر منه ما ينبئ عن الاعتناء بشيء من تلك النعم اصلا بل كان حاله
بعدها كحاله قبلها من غير فرق بين وجودها وعدمها فلا ريب انه مذموم
بكل لسان مستحق للاهانة والخذلان انتهى وقد يمنع القياس بمسلك اخر وهو
ان قياس شكر العبد بالنسبة الى المنعم الحقيقي على شكر بعض خدام الملك يقدر
على الشكر بغير هذا الطريق وهو تحريك انملته بخلاف العبد بالنسبة الى المنعم
الحقيقي لا يقدر على الشكر الا بصرفه جميع ما انعم الله تع عليه فلا يكون استهزاء لانه مع
فبطل كلام الحاجبي حيث عد شكر نعمة الله تع استهزاء قياسا على شكر لقمة
لمن ذنب من مائدة سلطان فانه يعد استهزاء المسئلة **الثالثة** المتفرعة على الحسن
والقبح العقليين وهو انه لا حكم للافعال العقلاء قبل الشرع عند الاشاعرة والقائلون
بحكم العقل قد قسموا الافعال الاختيارية الى ما لا يقتضي العقل فيه بحسن ولا
قبح وهم فيها ثلاثة مذاهب الحظر والاباحة والوقف عنهما والى غيرها وهي منقسم
عندهم الى الاقسام الخمسة المشهورة من واجب ومندوب ومحظور ومكروه ومباح
لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم

يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل
عليها فمباح واختار قدس سره من القسم الاول الاباحة بقوله الاشياء الغير الضرورية
المحتاج التي يمكن التعيش والبقاء بدونها اما الاضطرارية قبل ورود الشرع جائزة
قطعا واما الاختيارية مما لا يدرك العقل قبحها وانما اكتفى بهذا الشق
دون الحسن تنبيها على انه كاف في الحكم الآتي كشم الورد قبل ورود الشرع
غير محرمة عقلا اي بحكم العقل وفي الحاشية اما بعد وروده فكلما وجد فيه نفع
ولم يقم على تحريمه دليل فلا ريب في اباحته لقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا انتهى ومنها ايضا هذا مذهب جماعة من الامامية كالسيد المرتضى رضي الله عنه
وذهب بعضهم كالشيخ والمفيد الى الوقف وبعضهم الى التحريم فاصحابنا الامامية
في هذه المسئلة على ثلاثة اقوال كما صرح به شيخ الطائفة في العدة اذ هي اي
الاشياء منافع منافع للعباد بلا مفسدة على المالك لتعاليه تعالى والاذن جواب
عن استدلال مانعي الاباحة بان العقل قد حكم بتحريمه ثم الورود لانه ملكه
سبحانه والتصرف بغير اذنه فكان حراما كما في الشاهد قلنا الاذن في التصرف
معلوم عقلا كما في الشاهد قلنا الاذن كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره والنظر في مرآته بغير اذنه واعترض بانه قياس باطل لان الكلام في
المقيس عليه كالكلام في المقيس المتنازع فيه واجيب بانه تمثيل بادعاء بداهته
الاذن فيه الا انه قياس ولذا قال الاستاذ من ملك بحرا لا ينقص ولا نفاد له
الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر فكيف يدرك بالعقل تحريمها انتهى والتقريب
واضح وبهذا يندفع ما قيل من انه مثال اخترعه الاستاذ يفيد استعاد الحظر ولا حجة
فيه واستدل ايضا المصنف قدس سره بالنقض بالتنفس في الهواء فانه يباح عقلا من
غير توقف على اذن لا يقال ذلك لمكان الضرورة فهو غير محل النزاع لانا نقول لو كان

كذلك

كذلك لوجب الاقتصار منه على القدر الضروري والفعل حاصل باستنشاق من
اقتصر من التنفس على اقل ما يحصل به الحيوة ذما مع انه ملك الله فلو كان التصرف في ملك
الغير قبيحا لما استحق من اقتصر على اقل التنفس ذما وانما قبح التصرف في ملك من يلحقه
ضرر والمالك فيما نحن فيه منزه عنه فصل فيما جرت عادة الاصوليين بالبحث عنه وان
لم يكن من وظيفتهم وهو البحث عما يتعلق به الاحكام لكونها جزء منه كتقسيم الواجب الى
الموسع والمضيق اعلم ان الوجوب في اللغة الثبوت قال تعالى اذا وجبت الشمس وهشه
وجبت جنوبها وفي الاصطلاح هو طلب ان يقع من المكلف الفعل مع استحقاق
الذم بتركه كما مر الواجب هو الفعل الذي يتعلق به الوجوب ما اي فعل يستحق
تاركه اي تارك ذلك الفعل من حيث هو تاركه وفي الحاشية يجب تركه فان
تعلق الحكم على الوصف يشعر بالعلية والا لصدق الحد على المباح بل الحرام
المتروك مع فرض انتهى او ينقص وعليه انه يستحق تاركه ذما عند ملاحظة ذلك
الغرض المتروك معه لا الى بدل ذما الى بمعنى مع اي لا مع بدل لذلك الفعل اما
مع الاتيان بالبدل لا يستحق الذم ومن هذا التعريف يعلم حد الاقسام الاخر
في الحاشية قد يعرف الواجب بما يعاقب تاركه واعترض عليه بجواز العفو وزيد
عليه لفظا ما يستحق وقيل ما يستحق تاركه العقاب واعترض عليه بالواجب التخييري
فزيد عليه لا الى بدل ولما كان العقاب اخص من الذم عدل عن العقاب الى
الذم لبقية العموم انتهى وفي الحاشية ايضا عند قوله الواجب الخ لم يقل ما
يعاقب تاركه لاحتمال العفو ولا ما يخاف العقاب بتركه لدخول المشكوك في
وجوبه وهذا الحد اولى من حد القاضي بما يذم شرعا تاركه بوجه ما لانه ولو
سلم عكسه من خروج الكفائي والموسع لم يسلم طرده من دخول صلوة النائم وكذا
المسافر لذم تاركها حال اليقظة والحضر كما قاله الحاجبي وقد يذب عنه بان

المراد ما يذم تاركه بسبب ذلك الترك الذي هو تارك له بوجه لا يتغير ذلك
الترك وترك النائم والمسافر حال النوم والسفر مغاير لتركهما حال اليقظة
والحضر ولا يذم بالترك الاول وانما يذم بالثاني بخلاف ترك الكفائي فانه ترك
واحد لا يتغير في نفسه بالامر الخارجي اعني اتيان الغير به وعدمه بل له
وجهان يجتمع مع كل منهما ويلحق الذم بسبب احدهما دون الآخر واما ترك الصلوة
حال النوم والسفر فليس كذلك لان الوجهان هنا حاصل ما ذكره العضدي وحققه
السيد في الحاشية ولي فيه نظر فان ترك الكفائي حال ظن المكلف قيام الغير به
مغاير لتركه حال ظنه عدمه ولا يذم بالترك الاول وانما يذم بالثاني فتأمل
وايضا فمن نذر صلوة ركعتين في هذا اليوم ان قدم زيد فيه فان تركه لها
قبل قدومه وبعد تركه وحينئذ لا يتغير بالامر الخارجي اعني قدوم زيد وعدمه
فصدق عليها قبل قدومه انها ما يذم تاركه بسبب تركه الذي هو تارك له
بوجه ما فتدبر وتأمل في هذا المقام كلام اخر يطلب من حواشينا على الشرح العضدي
انتهى قوله لاحتمال العفو اي لم يقل ما يعاقب تاركه لجواز العفو فيخرج الواجب
المعفو عن تركه وقيل ما اوعد العقاب على تركه ليندفع ذلك وهذا على مذهب
من يرى ان الوفاء بالوعيد غير لازم واما عند غيره فلا يندفع فيلزم العقاب
على الترك ويعود ما قلنا لثبوت العفو قوله ولا ما يخاف ولم يقل ما يخاف
العقاب على تركه لئلا يدخل المشكوك في وجوبه ولا يكون واجبا في
نفس الامر فانه يخاف العقاب على تركه فيبطل منعه قوله وهذا الحد اولى
من حد القاضي اعلم ان تعريف الواجب في العرف الشرعي عند المعتزلة هو
ما يستحق تاركه الذم او ما يستحق العقاب بتركه او ما يكون على صفة باعتبارها
يستحق فاعله المدح وتاركه الذم وعند الاشاعرة ما حكاه قد مر ثم عبارة
القاضي لانه يقتضي تحريم الذين واكثر الناس منهم ووجه سلامة عكسه من خروج الكفائي والموسع لان قوله بوجه ما تناولها
فان الواجب الكفائي يذم تاركه على بعض الوجوه وهو اذا تركه المظنون اجمع وكذا الموسع وهو اذا ما تركه في جميع وقته وكذا الواجب

المخير

المخير اذا فعل الواحد واجب فانه يذم تاركه اذا ترك معه الاخر ولما اذا فعل هو احدهما فيهما فيذم تاركه باي وجه فرض
قلت لكم لم يذكره لعظمة وعليك بفهم ما املاه قدس سره ولما كان هذا القائل ان يقول يخرج عن حد الصم الركعتان الاخيرتان من الاربع
ركعات في كل واحدة من الصلوات الثلاث في البقاع الاربع اذ لا يستحق تاركهما فيهما لا الى بدل
الركعات من الظهر والعصر والعشا البقاع المشهورة اذ يجوز تركهما المحدجعا

فيها فلا بدل لها في الظاهر لاعتبارها اي لاعتبار البدلية في
الركعتين الاوليين تثنية اولى كما هو القياس لا اولة اذا تركتا اي
الاخيرتان وفي الحاشية اي لان البدلية معتبرة في الركعتين
الاوليين اذا تركت الاخيرتان بمعنى انهما ينوبان عنهما
في حصول براءة الذمة من الصلاة فلم يكن تركهما لا الى بدل فلا ينتقض
عكس الحد بهما انتهى ونقض عليه اي نقض على ترك الاخيرتين في
الاربع ترك الزائد على احدى الثلث من الاصابع في المسح اذ لو
مسح راسه بثلث اصابع كان آتيا بافضل الواجبين ولو مسح
باصبع واحدة اتى بالواجب فالمسح بالواحدة قائم مقام المسح
بالثلث في الخروج عن عهدة التكليف فلا يكون ترك المسح بالثلث
مع الاتيان بالواحدة تركا لا الى بدل وفي الحاشية الماسح بالثلث
لا يجوز له ان يقصد كون المسح بالواحدة واجبا وما بالاثنتين
مستحبا للزوم التكرار في المسح بل يجب عليه قصد كون مجموع
الثلث افضل الواجبين وكذا المتمم في الاربع لا يقصد في الاخيرتين
الاستحباب بل يقصد بالاربع افضل الواجبين فلا فرق من
هذه الجهة بين الاتمام في الاربع والمسح بالثلث فتدبر انتهى
والتسبيح عطف على المسح اي وكذا لو ترك المكلف التسبيحات
الثلث التامات في الركوع والسجود واتى بالواحدة التامة فيهما
فقد اتى بالواجب فلا يكون تركا الى بدل فلا ينتقض عكس الحد
بهما ايضا وفي الحاشية المراد به القائم مقام القراءة وتسبيح الركوع

والسجود مثلا اذا اتى به ثلثا قاصدا الاتيان بافضل الواجبين اتصف
الثلث بالوجوب وان اقتصر على الواحد فالبدلية معتبرة فيها كما في المسح
لكن بينهما فرق وهو انه يجوز في التسبيح قصد استحباب الزائد على الواحد
بخلاف المسح كما عرفت انتهى قوله كما عرفت اي في الحاشية المتقدمة
من لزوم التكرار في المسح لو قصد استحباب الزايد ومن الفرق في هذه
الحاشيه ظهر فائدة امره بالتدبر في تلك فيه للقائل ان يقول حكم المتمم
في الاربع اذا قصد افضل الواجبين حكم التسبيح اذا قصد الاتيان
بافضل الواجبين فكما انه يجوز فيه قصد استحباب الزايد على الواحد
فكذا يجوز ذلك في المتمم في الاربع وجوابه انه من قبيل المسح
لا التسبيح فتامل ولطايف تعريفه طاب مثواه من خواص هذا الكتاب
واذا عرفت معنى الواجب فمن اسمائه الفرض ولذا قال ويرادفه اي
يرادف الواجب الفرض عند الجمهور وفي الحاشية خلافا للحنفية حيث
خصوا الفرض بما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني
انتهى اقول قالت الحنفية ما ثبت بقطعي ففرض كقراءة القران في
الصلوة الثابتة بقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران وما ثبت
بظني فهو الواجب نحو تعيين الفاتحة بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
لكون الخبر احادا عندهم ونفي الفضيلة محتمل ظاهر والنزاع لفظي والحكم
تقسيم اخر وهو ان فعل الواجب قد يوصف بكونه اداء وقضاء واعادة
فان فعل اي الواجب في وقته المقدر اي المحدود حقيقة او حكما
اولا فاداء فخرج عن التعريف ما لم يقدر له وقت كالنذر المطلق وقوله

او حكما لتدخل صلوة من ادرك من الوقت ركعة فانه في حكم من ادرك
الوقت كله وخرج بقوله اولا قضاء رمضان فانه موقت بما قبل رمضان
الذي بعده ومع ذلك فهو قضاء لانه توقيت ثاني لا اولا وجعل قدس
سره اولا متعلقا بقوله فعل لخرجت الاعادة فانها قسيمة للاداء كما
عليه الاكثر لا قسم منه كما ظنه العضدي انتهى فورد عليه ما ذكره
في الحاشية الثانية بقوله سواء كان اوله واخره مبينين معا كوقت
الظهر او اوله مبين لا غير كوقت العمر مثل صلوة الزلزلة والحج وهنا
اشكال وهو انه يلزم على هذا انتقاض الطرد بالقضاء لان اول
وقته فوت الاداء والحاصل انه ان اريد بالمقدر ما بين حداه معا
انتقض العكس بالحج وان اريد ما بين احد حديه انتقض الطرد بالقضاء
وانا لم اظفر الى الان بما يحسم مادة هذا الاشكال بحيث يندفع
القيل والقال انتهى وفي الحاشية ايضا يخطر بالبال ان الاولى
ان يقال ان الاداء ما فعل اولا في وقته المحدود طرفاه او احدهما
لا لتدارك فايت انتهى ولك ان تجعله متعلقا بالمقدر احترازا
عن القضاء فتدخل الاعادة كما قال العضدي وليس قوله اولا متعلقا
بقوله فعل فيكون معناه فعل اولا لتخرج الاعادة لانها قسم من
الاداء في مصطلح القوم وان وقع في عبارة بعض المتاخرين خلافه
انتهى وعلى هذا فلا يرد ذلك وان فعل في وقته المقدر له شرعا
ثانيا لتدارك نقص في فعله اولا لتجرده عن شرط معتبر او
اقترانه بامر مبطل فاعادة في الحاشيه وههنا بحث لانه ان

اريد فعله في وقت الاداء انتقض العكس باعادة القضاء وان اريد فعله
مطلقا انتقض الطرد بالقضاء لتدارك نقص في الاداء وايضا
ينتقض عكسه باعادة الوضوء والحج مع عدم النقص في الاول فالاولى
ان يقال الاعاده فعله ثانيا على نهج الاول في الاداء والقضاء لتدارك
نقص او زيادة ثواب انتهى قوله لانه ان اريد فعله في وقت الاداء
انتقض العكس باعادة القضاء قد يقال انا نختار الشق الاول ونمنع
العكس باعادة القضاء اذ ليست من افراد المحدود لانها داخلة تحت
الاداء وقسم منها لا قسيمه فلا يرد الاشكال قوله وايضا الى اخره
قد يقال ان اطلاق الاعادة على استينافي الوضوء والحج مع عدم
النقص انما هو بالمعنى اللغوي الذي هو اعم لا بالمعنى الاصطلاحي
الذي هو اخص منه قوله في الاداء اي في اعادة الاداء قوله والقضاء
اي في اعادة القضاء فدخل في التعريف اعادة الوضوء الاول والحج
الاول هذا وقيل الاعاده ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل
لعذر فالمنفرد اذا صلى ثانية مع الجماعة كانت اعادة على الثاني
لان طلب الفضيله عذر دون الاول اذ لم يكن فيها خلل والمصنف
قدس سره عدل الى ما يشملهما **او فعل بعده** اي بعد وقته المقدر
المضيق او الموسع **بامر جديد** لا بالامر الاول **فقضاء** فخرج الاداء
والاعادة وما ليس له وقت وفي الحاشية عرف بعضهم القضاء بما
فعل بعد الوقت لتدارك ما سبق وجوبه ونقض عكسه بقضاء
المسافر والحائض الصوم والولي عبادة الميت فزيد مطلقا اي

سواء سبق وجوبه على المستدرك او غيره واختاره الحاجبي ولا
يخفى ما فيه من السماجه اذ تدارك ما لم يسبق وجوبه على المستدرك
كما ترى واما تعريفنا فمع اختصاره خال من السماجه والنقض معا انتهى
عبارة الحاجبي هكذا القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا
لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا او سهوا تمكن من فعله او لم
يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض او عقلا كالنائم وقيل لما سبق
وجوبه على المستدرك ففعل الحائض والنائم قضاء على الاول لا
الثاني الا في قول ضعيف انتهى وقال العضدي والفرق بين التعريفين ان
فعل النائم والحائض قضاء على الاول اذ سبق له وجوب في الجمله
وليس بقضاء على الثاني اذ لم يجب على المستدرك لقيام المانع من
الوجوب الا في قول فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليها نظرا الى عموم
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز
الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب قطعا انتهى **او فعل قبله**
اي قبل وقته المقدر **باذن** من الشارع كزكوة الفطره عند الشيخ
وعند بعض المخالفين ايضا حيث جوزت تقديمها على ليلة الفطر
بيوم او بيومين او اول الشهر ايضا **فتقديم** كتقديم المتمتع طوافه
وسعيه على الموقفين وطواف النساء باذن من الشارع ايضا
للعذر وفي الحاشية كغسل الجمعة في الخميس وصلوة الليل اوله
والزكوة المعجله عند بعض علمائنا وعند المخالفين فقول بعضهم
كالعضدي ان الفعل لا يتقدم على وقته محل كلام واعتذار بعضهم

ايضا حيث جوز تقديمها على ليلة الفطر بيوم او بيومين او اول الشهر ايضا و ح

له كالمحقق الشريف بان ملك النصاب الذي هو جزء سبب وجوب الزكوة فقد جعل قايما مقام تمام السبب فصار وقتها بذلك موسعا لا يخفى ما فيه من التكليف والحق ما ذكرناه انتهى **وكذا المستحب** اي ليس الاقسام المذكورة من الاداء والقضاء والاعادة والتقديم مختصة بالواجب بل تعم المستحب ايضا وفي الحاشية كصلوة الليل وغسل الجمعة فان لكل منهما اوقات ثلثة اداء وقضاء وتقديما كما هو مذكور في كتب الفروع انتهى واعادة ايضا **وقد علم بذلك** اي التقسيم **حدودها** اي حدود الاداء والاعادة والقضاء والتقديم فلا حاجة الى اعادة تعريفها في الحاشية ومنها يظهر ان الاربعة متباينة كما هو المشهور لكن العلامة طاب ثراه قرر في النهاية ان النسبة بين الاعادة وكل من الاداء والقضاء هي العموم من وجه اذ لم يشترط فيها الوقوع في الوقت ولا في الاداء الاولية فتجامعه في الوقت وتفارقه في اعادة القضاء وتفارق القضاء فيما يجامع به الاداء والعضدي جعل الاداء اعم منها مطلقا انتهى اقول انما اذا اعتبرنا الوقت في الاعادة كان الاداء اعم مطلقا لان الاداء الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان اخر وهو الاعادة او غير مسبوق وبعضهم لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى هذا يكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت في خارجه وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان اخر ومنهم من جعل قيد اولا في الاداء متعلقا بالاتيان اي الاداء ما اتي به اولا والقضاء

[illegible]

ما فعل بعد وقت الاداء وح اذا اعتبرنا الوقت في الاعادة فالاقسام متباينة والا فهي مباينة للاداء او بينها وبين القضاء عموم من وجه وذلك بين ان شاء الله **ولا نقض** لحد الاداء **باداء** مدرك مدرك **الركعة الواحدة** في اخر الوقت وفي الحاشية اي لا ينتقض حد الاداء عكسا بخروج الصلوة التي ادركت ركعة منها في الوقت فانهم يسمونها باجمعها اداء مع انها لم يقع في الوقت هذا على المذهب المشهور واما على القول بالتوزيع والقضاء فلا نقض في طرده انتهى قوله فلا نقض اذ يصدق على الركعة انها فعلت اولا في وقتها المقدر **ولا نقض** ايضا في **اعادة** صلوة **المنفرد في جماعة** من حيث ان الاعادة ما فعل ثانيا لتدارك نقص وهنا لم يحصل تدارك نقص فانتقض حد الاعادة عكسا **وقضاء مفسد الحج** اي لا ينتقض حد القضاء بقضاء مفسد الحج يعني لو احرم بالحج ثم افسد فان المأتي به بعد ذلك يكون قضاء لانه بمجرد احرامه تعين عليه الاتيان به في ذلك الوقت اتفاقا فيجب حينئذ نية القضاء وليس كذلك واجاب قدس سره عن الاول بقوله **للوقتية** اي لتحقق الصلوة في الوقت **بالنص** فقد روي ان من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت كله وعن الثاني بقوله **والنقص** متحقق في صلوة المنفرد **به** في الحاشية اي بالنص فقد روينا ان صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ المنفرد باربع وعشرين درجة رواه عبد الله بن سنان في الصحيح عن الصادق ع وروى العامة عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلوة الجماعة تفضل على صلوة الفذ بتسعة وعشرين درجة وفي الحاشية

ايضا ومن ابدل النقص في تعريف الاعادة بالخلل لا يطلق على هذه الصلوة
اسم الاعادة انتهى وقيل الاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لعذر وهذا
التعريف اعم من الاخر لان صلوة من صلى مع الجماعة بعد صلوته منفردا داخلة
في الاول دون الثاني اذ العذر اعم من الخلل الا ان يراد بالخلل اعم
من ان يكون باعتبار نفس الصلوة او باعتبار امر خارج عنها واجاب عن
الثالث بقوله **والتضييق** اي تضيق الوقت عن اداء ما وجب عليه حصل
بالافساد فلما وجب عليه اتمام الحج من دون تاخير انقلبت سعته الى
الضيق فصار الماتي به في القابل قضاء هذا انه لم نقل بان اطلاق القضاء
عليه مجاز كذا في الحاشيه قوله مجاز يعني ارادة فعله مرة اخرى
فانه احد معانيه لغة ولعلاقة المشابهة في الاستدراك وبهذا يظهر ان
المراد بالاول ليس المضائق للثاني والاخرج مثل الحج فانه ليس له
قضاء لو وقع دائما في ما قدر له شرعا اولا وايضا انه لو كان مثل هذه
المضائقه المذكوره توقيتا لزم كون النذر المطلق موقتا اذا شرع فيه
ثم افسد على تقدير تحريم قطعه كالصلوة المنذورة والظاهر عدم وجوب
نية القضا **فصل** الواجب **الموسع ما فضل وقته عنه**
اي عن الواجب كصلوة الظهر ونحوه وهو واقع عقلا لعدم استحالة
ايجاب الفعل في زمان يفضل عنه وواقع شرعا **والمضيق ما ساواه**
كصوم شهر رمضان **او نقص عنه** اي عن الواجب عند العدد
الزائد **كقدر** الله اداء **الركعة** المدركه **بعد غسل الحيض**
فان اداء الصلوة واجب مع ان وقتها قاصر عنها للعذر والا قصود

الوقت عن الواجب ممتنع عند كل من منع التكليف بالمحال الا على
ارادة القضا ولا خلاف في المضيق ان الكل وقت للواجب وانما
الخلاف في الموسع أمجموع الوقت وقت له ام اوله ام اخره ام هو مراعى
والمختار الاول كما قال **والكل وقت للاول** اي للموسع **لا اوله** اي لا
اول الوقت وقت للفعل **وبعده** اي بعد اول الوقت يصير **قضاء كبعض
الشافعيه** فانهم استدلوا لجواز التعجيل وايقاع الفعل في اول
الوقت على صفة الوجوب فلو لم يكن واجبا في اول الوقت لما خرج
عن عهدة التكليف بادائه فيه والثاني باطل اجماعا **ولا اخره** اي
اخر الوقت الموسع **وقبله** اي قبل الاخر **نفل** لكنه سقط للفرض
كبعض الحنفيه فانهم قالوا لو كان واجبا في اول الوقت لعصي
بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول في الحاشية
لا يخفى ان هذين البعضين ليس عندهم واجب موسع للاداء
عند التحقيق بل الاداء مضيق عندهم في الوقت الموسع للظهر مثلا
انما هو موسع لفعل يحصل به برائة الذمة منها لا للظهر نفسها
ففي كلام العضدي حزازه كما ذكره في الحواشي انتهى وجه الحزازة
هو تسميته موسعا لانه قال اذا كان وقت الواجب موسعا
ولا هو اي الواجب المؤدي في اول الوقت **مراعي** لا يعلم كونه
واجبا او مندوبا بل يراعي فيه اخر الوقت فان بقي المكلف
الي اخر الوقت وادرك منه قدر ما يسع الفعل على صفة التكليف
كان ما اداه اولا واجبا والا كان نفلا **كالكرخي** اي

واعتبرهم واجب موسع كما ينوعه اول الحاشية ح

كمذهب الكرخي في الحاشية يعني انه يراعي في الفعل بقاء فاعله علي صفة
التكليف وعدمه فان بقي علم ان ما فعله كان واجبا والا علم انه كان نفلا
انتهى وفيها ايضا اختلف في نقل مذهب الكرخي علي وجوه ثلثه فقيل
ان مذهبه ان الصلوة الواقعة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي
اخره وهو علي صفة التكليف كان ما فعله واجبا وان لم يبق عليها كان
نفلا وقيل مذهبه انه ان ادرك اخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله
نفلا مسقطا للفرض والا كان فرضا وقيل مذهبه ان الصلوة يعلم وجوبها باحد شيئين اما بان تفعل او بان يضيق وقتها وهذه الاختلافات
اوردها العلامة طاب ثراه في النهاية واقتصر الفخري والحاجبي علي
الاول وقولنا يمكن تنزيله علي كل من الوجوه الثلثه انتهى بل الواجب الموسع
هو احد الاشخاص اي الجزئيات المتماثلة الحقائق المتباين بالوقت ففي اي جزء اوقعه
فقد اوقعه في وقته وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل علي اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقا علي الجزء الاول والاخير فان ذلك باطل اجماعا
وليس المراد تكراره في اجزائه بان ياتي بالظهر في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت
وفي الحاشيه فهو كالواجب المخير الا ان التخيير هناك بين الجزئيات المختلفة
الحقايق وهنا بين المتفقة انتهى لاطلاق الامر به اي بالواجب كقوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس الي غسق الليل من غير تقييد باول الوقت او
آخره وعدم الاثم للمكلف بالتاخير ولو كان الوقت هو الاول لوجب
قضاء لاثم المكلف بالتاخير وفي الحاشيه هذا رد علي بعض الشافعيه اذ
لو كان بعد الاول قضاء لاثم من اخره عنه كسائر الموقتات انتهى و

وعدم بطلان الصلوة قبل الوقت ولو كان الوقت هو الاخر لبطلت الصلوة
في اول الوقت كما تبطل قبل الوقت وفي الحاشيه رد علي بعض الحنفيه ولهم ان يجعلوه
وقت تقديم كما نقوله نحن في غسل الجمعه وصلوة الليل انتهى عبارة العضدي
ان كان وقته جزءا معينا فان كان اخر الوقت كان المصلي في غيره مقدما للصلوة على
الوقت فلا يصح كالمصلي قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيصير
بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الظهر الي وقت العصر وكلاهما خلاف
الاجماع انتهى هذا والمندوب ايضا منه موسع كصلوة الليل وغسل الجمعه والعيد
وصوم في كل شهر ومنه مضيق كصوم رجب وصوم شعبان وصوم اول خميس من كل شهر وصوم
اخر خميس منه وصوم يوم الاربعا من وسطه تتمه وفي بعض النسخ تذنيب
الشيخ ابو جعفر والمرتضى علم الهدى رضي الله عنهما اتفقا على التخيير اي تخيير
المكلف في الواجب الموسع من اول الوقت الى التضيق بين الفعل اي فعل الواجب
والعزم عليه اي على الفعل ووافقهما السيد ابو المكارم ابن زهرة و
القاضي سعد الدين ابن البراج من الاماميه وهو مذهب القاضي الباقلاني
ومتابعيه من العامة والجبائيين واتباعهما من المعتزله والمراد بالتخيير ان
الواجب في كل جزء من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او العزم فيه على الفعل في
ثاني الحال الا ان اخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يسع الفعل فيتعين
الفعل ولم يريدوا بالتخيير التخيير الابتدائي كخصال الكفاره وفي الحاشيه حاصل
كلام المرتضى في الذريعه ان للعلماء في هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول الوجوب
في اول الوقت الثاني الوجوب في اخره الثالث الوجوب في كل الوقت مخيرا بين
الفعل والعزم الى ان يبقى مقدار الفعل فيتعين وجعل قدس الله روحه القول

بالمراعاة منه رجّاحت القول الثاني واهمل القول الرابع الذي ذهب
اليه بعض المتاخرين كالحاجبي والعلامه واهاله رانا يشعر بانه لم
يكن معروفًا في عصره رحمه الله وكذا حصره اقوال العلماء في
الثلاثه وقوله بعد ذلك لا يجوز عندنا تاخير الصلاة عن اول الوقت
الا ببدل وهو العزم صريح في ان القول الثالث هو مذهب اصحابنا
الاماميه رضي الله عنهم والا لبطل حصره اقوال العلماء في تلك الثلاثه
فتامل في هذا المقال فانه من مزال الاقدام انتهى عبارة المرتضى بعينه
قوله فصل في حكم الامر اذا تعلق لفظه بوقت اعلم ان القسمة
تقتضي في هذه المسئلة ثلثة اقسام احدها ان يكون الوقت مطابقا للعبادة
الثاني ان يفضل الوقت عن العباده الثالث ان تفضل العباده عن الوقت
ثم قال واما القسم الثاني فان العلماء اختلفوا على اقاويل ثلثه فمنهم من
علق الوجوب باول الوقت دون اخره ومنهم من علقه باخره ومنهم من
جعل الوجوب متعلقا بجميع الوقت وان المامور مخير بين ان يفعله في اوله
او بين ان يوخره الى اخره او وسطه بعد ان يؤخره عزما على اداءه
وان الفعل يتضيق عليه في اخر الوقت فيجب فعله بغير بدل وهو الصحيح
والذي يدل عليه ان الوجوب اذا تعلق بجميع الوقت فلا بد من تاخيره
عن الاول من بدل هو العزم ثم قال بعد ما اعترض عليه باعتراضات
ان عندنا لا يجوز ان يوخر الصلوة عن اول الوقت الا ببدل هو
العزم انتهى وفي قوله عندنا وانه المذهب المعروف بين الاماميه
بحث وهو اي التخيير بين الفعل والعزم قوي خلافا للمحقق نجم الدين ابي

القاسم جعفر ابن سعيد والعلامة الحسن ابن يوسف الحلي واتباعهما
فانهم ذهبوا الى ان الواجب الموسع لا يستلزم وجوب العزم وفي المختلف
اعلم ان العلامة طاب ثراه اطنب في المختلف البحث في هذه المسئلة
مع انها خارجة عن فن الفقه وقال احتج السيد المرتضى بان الفعل
في اول الوقت لو جاز تركه من غير بدل لزم انتفاء وجوبه اذ الفارق
بينه وبين المندوب ايجاب البدل ثم انه اجاب عن دليل السيد بمنع
الملازمه وانت خبير بان للبحث في هذا الجواب مجالا واسعا فلا
تغفل انتهى لنا على المختار من التخيير بين الفعل والعزم عليه خلو تركه
اي ترك الفعل عن بدل وهو العزم في الفجائه كما اذا مات
فجائة في اثناء الوقت ولم يصل ولا اثم يعني لو لم يجب العزم على
الفعل عند تركه وظن المكلف البقاء فاخره عن اول الوقت غير
عازم عليه ففاجئه الموت لم يكن اثما لان التاخير جايز له ولا اثم بالجايز
فيخرج حينئذ الفعل المؤخر عن اول الوقت بلا عزم عن حد الوجوب
لانه ترك لا الى بدل ولم يستحق الذم وحاصل هذا الدليل انه يلزم
القائلين بعدم وجوب العزم خروج الواجب عن كونه واجبا فيما
لو مات فجائة في اثناء الوقت ولم يصل وقد تركه في اول الوقت
من غير عزم على فعله في ثاني الوقت ووجه خروجه عن الوجوب
انه تركه لا الى بدل ولم ياثم على هذا الترك عندهم فلم يكن واجبا
والا لاثم اذ الواجب ما يستحق تاركه ذما مطلقا كالمندوب واما
القائلون بوجوب العزم فياثمون التارك له على هذا التقدير

فلم يخرج عن كونه واجبا ونظر هذا الاستدلال من وجوه منها ان ترك
المكلف الفعل في اول الوقت من غير بدل لم يكن من عند المكلف بل من عند
الشارع للاذن في ذلك منه او الترخيص لاطلاق الامر ومنها ان خلو تركه
في وقت خاص عن الاثم لا يوجب خلوه عنه مطلقا حتى يخرج عن حد الوجوب
كما ان الترك في وقت النسيان خال عن الاثم ولا يخرج عن حد الوجوب
ومنها انه يلزم القايلين بوجوب العزم خروج الموسع عن كونه موسعا حيث
لم يجيزوا تركه في اول الوقت وفعله في اثنائه الا بعد العزم في اوله على فعله
في اثنائه حتى لو اخره من غير العزم لعصى عندهم وهذا ينافي كونه موسعا
~~وفي الكل بحث~~ لا يخفى **و** لنا على المختار ايضا **لزوم تساويه** اي تساوي الواجب
في الحالين **قبل الوقت وفيه** اي في الوقت فيكون نسبة الفعل الى الوقت
كنسبته لما قبله وهو باطل وفي الحاشية فانه قبل الوقت جائز الترك
لا الى بدل واذا لم يجب العزم في الوقت فهو كما اذا كان قبله انتهى ومنها
ايضا فكما ان تركه في ساعة قبل الوقت لا الى بدل لا اثم فيه فكذلك
تركه في الساعة الاولى من الوقت انتهى وقيل عليه ان لزوم تساويه في
الحالين من وجه خاص لا يوجب تساويه فيهما مطلقا وهذا هو المحذور
دون الاول وبيان الفرق ان الترك قبل الوقت واجب بحيث لو فعله قبل
الوقت لكان تشريعا وعصى بخلاف الترك في الوقت والتاخير الى اثنائه
فانه جائز شرعا والاولى والافضل فعله في اول الوقت **واوردوا** اي القايلون
بعدم العزم على بطلان التخيير ثلث ادلة اولها **اقتضاء البدليه** التي
هي العزم **السقوط** اي سقوط الواجب **راسا** لان الاتيان بالبدل مسقط للاتيان

بالمبدل منه **و** ثانيها **خلو الامر** من الشارع **عنها** اي عن البدليه لان
الامر بالصلوة مثلا قيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت او تكراره في اجزائه كما ذكرنا و
ليس في الامر تعريض للتخيير بين الفعل والعزم عليها عند تركها قبل
ضيق وقتها **فتنتفي** اي البدليه فالقول بها تحكم لانه اما ان يجب العلم
بوجوب الواجبات والتكليف بالعلم بالوجوب من غير دليل عليه تكليف
بما لا يطاق او لان الافعال غير متناهيه ولو صح وجوب واحد منها
بلا دليل لجرى ذلك في سائر الافعال وهو تكليف بما لا يطاق **و**
ثالثها **القطع بامتثال المصلي** اي نقطع بان من اتى بالظهر
مثلا في اثناء الوقت فهو ممتثل للامر لا من حيث ان الظهر بدل
عن العزم عليها او مبدل كذا في الحاشية فقطعا على الصلوة ممتثلها
لا من جهتها اي لا من جهة البدليه في الحاشية ولو تم قولكم بالبدليه
لكان برائة الذمة من الصلوة من جهتها وللقائل ان يقول هذا غير
لازم فانا نقطع ايضا بامتثال المكفر باحدي الخصال لا من جهة
البدليه عن غيرها انتهى وتلخيص الحل لو كان هناك بدل لكان
ممتثلا من جهة البدليه وان كان ممتثلا مع قطع النظر عنها كالمكفر
بالصوم فانه ممتثل من جهتين من جهة بدليته عن الاطعام و من
جهة انه واجب مع قطع النظر عن البدليه بخلاف المصلي فانه ممتثل
من جهة واحدة فقط فظهر الفرق لا بانا نقطع ايضا بامتثال المكفر
باحدي الخصال لا من جهة البدليه عن غيرها وقد يقال لا نسلم القطع

بامتثال المكلف باحدى الخصال لا من جهة البدلية عن غيرها بل براءة الذمة
انما حصل من جهتها كما يومي اليه تعريف الواجب اذ صرح المص وغيره بان
زيادة لا الى بدل لئلا يخرج التخييري والكفائي فينتقض عكس الحد فالا
في التخيير بالصوم مثلا التارك للعتق والاطعام الواجبين انما كان ممتثلا
وغير مستحق الذم بتركه الواجب لانه تركه الى بدل وهو الصوم فبراءة الذمة
والامتثال وعدم استحقاق الذم بترك الواجب انما حصل من جهة البدلية
واعتبارها **والجواب** عن الاول **انها** اى البدلية **عن فعله** الواجب **في كل جزء**
من اجزاء الوقت **قبل الضيق** اى ضيق الوقت **لا مطلقا** في الحاشية فما دام
الوقت موسعا فالعزم على الاتيان بالصلوة في الجزء اللاحق بدل عن
الاتيان بها في سابقه واذا لم يبق منه الا مقدار ادائها تعينت وزال التخيير
انتهى فيل نقطع بان الواجب ههنا واحد اذ الاتي به في اول الوقت
يخرج عن العهدة ولا يلزم الاتيان به في اخره وان بدل الواجب ما
يقوم مقامه في الخروج عن العهدة فلو كان بدل عنه لكان تحققه
في اول الوقت مسقطا له بالكليه وليس كذلك واجيب ان الواجب
في كل جزئي من الوقت هو ايقاع الفعل فيه او العزم بدلا عن الايقاع
وليس بدلا عن نفس الفعل حقيقة فلا يتوجه لزوم سقوط الواجب
الذي هو الصلوة به ضرورة تادي المبدل منه بالبدل والا لزم تعدد
البدل الذي هو العزم في كل جزء من الوقت مع وحدة المبدل منه وهو
الفعل وانما لم يتوجه لان المبدل منه ح هو ايقاعات الفعل
في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير

فكل من البدل والمبدل منه متعدد وكل بدل سقط به مبدله لا
يقال البدل انما يصار اليه عند العجز عن المبدل منه كالتيمم
والوضوء لانا نقول ذلك فيما لا يكون بدلا على التخيير **وخلوه** هذا
جواب الدليل الثاني اي خلو الامر **عنها** اي عن البدلية **لا يمنع**
ثبوتها لدليل اخر غير الامر وقد اقام عليها دليلين وهما خروج
الواجب ولزوم التساوي **والبدل** جواب عن الدليل الثالث اي البدل
الذي هو العزم **هنا** ليس واجبا بالاصالة بل **تابع** للواجب **مسبب**
عن ترك مبدله الواجب اصالة والبدل بهذا المعنى لا يوجب الاثم
من جهة البدلية والذي يوجبه انما هو البدل بالاصالة وفي
الحاشية فان الشارع كانه قال اوجبت عليك الصلوة فيما بين الدلوك
والغروب وجوبا موسعا الى وقت الضيق فان تركتها فيما له في اي
جزء فقد اوجبت عليك العزم على الاتيان بها فيما بعده والحاصل ان التخيير
هنا ليس تخييرا ابتدائيا بين الصلوة والعزم كالتخيير بين خصال الكفارات
بل الواجب ابتداء هو الصلوة لكن ان تركها المكلف وجب بسبب تركها
العزم المذكور انتهى وهذا **كتحصيل الظن** اى بدلية العزم عن الفعل كبدلية تحصيل
الظن **بوقوع الواجب الكفائي** المسبب عنه **عند تركه** اى ترك الكفائي في
الحاشية فالصلوة على الميت واجبة اصالة لكن ان تركها لم يخرج عن عهدة
التكليف الا اذا حصل له الظن بقيام الغير بها وليس ههنا تخيير ابتدائي
بين الصلوة وتحصيل الظن المذكور بل وجوب تحصيله مسبب عن تركها
انتهى وتلخيص ما في الحاشيتين ان التخيير بين الفعل والعزم ليس تخييرا ابتدائيا

كالتخيير بين خصال الكفارة بل الواجب ابتداء هو الفعل كالواجب الكفائي
بعينه فان الصلوة على الميت واجبة اصالة لكن حصول الظن الشرعي
بفعل غيره يقوم مقام فعله فليس التخيير هنا ايضا ابتدائيا بين الصلوة
وتحصيل الظن المذكور بل وجوب تحصيل الظن مسبب عن تركها ولما
كان هنا مظنة سوال وهي لقايل ان يقول اطلاق البدل على المعنى الذي
ذكره غير معهود بل المعهود البدل بالاصالة اجاب بقوله ولا مشاحة اي
لا منازعة في اطلاق البدل على مثله اي مثل الذي ذكره قدس سره من انه تابع
مسبب عن ترك مبدله الواجب اصالة وقد يظن ان العزم من احكام
الايمان فلا يكون بدلا عن الفعل باي معنى كان فاشار الى رده بقوله وكون
العزم في الحاشية هذا جواب عن توهم من احكام الايمان لا بدل
له انتهى من احكام الايمان في الحاشية قال العلامة في المختلف بعد ذكر مذهب
السيد المرتضى الحق عندي ان وجوب الموسع لا يستلزم وجوب العزم
وانما وجوب العزم مستفاد من احكام الايمان لا من وجوب الموسع انتهى
كلامه ولا يخفى ما فيه فان السيد لم يقل بان وجوب العزم مستفاد من
وجوب الموسع وانما المستفاد وجوب العزم من لزوم خروج الواجب عن
كونه واجبا كما مر فتامل انتهى قيل وجه التامل ان وجوب العزم انما
استفيد من وجوب الموسع عند التحقيق اذ سبب العزم كون ذلك الواجب
موسعا وانه يجوز تاخيره عن اول وقته ويحتمل ان يكون تامل
لا اعتراض لا ينافي بدليته عن الفعل في وقت اي في وقت ترك الواجب
قبل الضيق وفي الحاشية هو وقت ترك الواجب اذ يجوز ان يكون الشيء الضيق

واجبا في نفسه ومع هذا يصير بدلا عن واجب اخر في بعض الاوقات كمن نذر
الاعتكاف فدخل شهر رمضان فينوب الصوم الواجب اصالة عن صوم الاعتكاف
كما قاله بعضهم انتهى وفيها ايضا ومما يؤيده ان العزم على صوم اول اليوم
من شهر رمضان مثلا واجب في نفسه وينوب عن الصوم في ايجاب غسل الجنابة
اذا تضيق الليل الا لفعله فيجب الغسل كما يجب للصوم ولولا ذلك لم يجب الغسل
لان الصوم لم يجب بعد ومع تقدم وجوب الغاية لا يجب المغيا واعلم ان هذا
يدفع استدلال العلامة على وجوب غسل الجنابة لنفسه وقد حققت ذلك
في كتاب مشرق الشمسين انتهى قوله فيجب الغسل قيل يلزم من هذا جواز
تقديم الطهارة المائية غسلا ووضوءا على الوقت لمن ليست ذمته مشغولة
بعبادة اذ العزم واجب في نفسه وحاصل فينوب عن الصلوة في جواز تقدم
الطهارة على الوقت على ما قررتم وهو كما ترى قوله واعلم ان هذا يدفع
استدلال العلامة قيل انه استدل طاب ثراه على وجوب غسل الجنابة لنفسه
بالغسل للصوم اذا تضيق الليل الا لفعله بانه لو كان غسل الجنابة واجبا
لغيره لما صح الغسل للصوم قبل الفجر اذ لم يجب الصوم بعد ولما صح الغسل
قبل الفجر للصوم دل ذلك على ان غسل الجنابة واجب لنفسه والمصنف
قدس سره دفع ذلك بان العزم على الصوم قد قام مقام الصوم فالغسل
واجب لغيره وهو العزم القايم مقام الصوم فكانه وجب للصوم تتمة
اخرى انما عبر عن هذه والتي قبلها بهذا الاسم لكونهما من فروع الواجب
الموسع ظان الموت في جزء ما من اجزاء الوقت اي وقت الواجب الموسع
المحدود طرفاه يعصي بتركه اي بترك الفعل اتفاقا قبله ان مات في الحاشية

اي قبل ذلك الجزء ان مات اي في ذلك الجزء الذي ظن الموت فيه لتضييق
الوقت في ظنه ولان تركه في هذه الصورة لا الى بدل وهو العزم على الاتيان
به في ثاني الحال على ما هو مذهب الشيخ والمرتضى وهو المحقق انتهى و
ان بقيا اي الوقت والظان ففي العصيان نظر لانكشاف فساد ظنه و
الاقوى ح العصيان لانه ترك مقتضى ظنه الذي وجب عليه اتباعه
وانكشاف فساد الظن لا يؤثر في سقوط العصيان الثابت بمخالفة مقتضى
الظن الذي وجب عليه اتباعه وفي الحاشية الاصح العصيان كما هو
مختار العلامة في النهاية ومن هذا القبيل من جامع امراة بظن انها اجنبية
فظهرت زوجته او قتل رجلا بظن انه بريء فظهر انه قاتل ابيه انتهى
وهو اي الفعل حال بقائهما عند الاكثر اداء لدخوله في حده والقاضي
ابو بكر الباقلاني قضاء اي ذهب القاضي الى انه قضاء لانه قال صار
وقته شرعا بحسب ظنه ما قبل ذلك الوقت فهذا واقع بعد وقته انتهى
ولا خلاف معه في المعنى لانه يوافق الجمهور في انه فعل واقع في وقت كان
مقدرا له شرعا اولا وهم يوافقونه في كونه خارجا عما صار وقتا له
بحسب ظنه فلا منازعة في المعنى الا ان يريد وجوب نية القضاء بناء
على ان ذلك الظن كما صار سببا لتعيين ذلك الجزء وقتا صار سببا ايضا
لخروج ما بعده عن كونه وقتا له مقدرا شرعا اولا بالكلية وفي الحاشية
مذهب القاضي ان الفعل في هذه الصوره قضاء والظاهر انه اراد
نية القضاء وهو ضعيف جدا انتهى اذ لم يقل احد بوجوب نية
القضاء وخروج ما بعده عن كونه مقدرا له شرعا اولا في نفس الامر

فان

فان تعين ذلك الجزء انما يظهر في حق العصيان ولم يلزم منه اعتباره
في خروج ما بعده عن كونه وقتا عند ظهور فساد الظن المقتضي تعيينه
هذا وانما النزاع في التسمية وتسميته اداء اولى لانه فعل في وقته المقدر
له شرعا اولا وان عصى بالتاخير كما اذا اعتقد انقضاء الوقت قبل
الوقت واخر فانه يعصي ثم اذا ظهر خطا اعتقاده واوقعه في الوقت
كان اداء اتفاقا ولا اثر للاعتقاد الذي تبين خطاؤه فكذا هنا وما وقته
العمر كصلوة الزلزلة والنذر المطلق كذلك اي حكمه حكم ما اخر وقته
معلوم في الاحكام السابقة هذا في من اخر مع ظن الموت وسلم واما
عكسه وهو ظان السلامة فاخر ان مات اي ظان السلامة فجاءة فغير
عاص فيهما اي في ما وقته العمر وغيره لان التاخير جائز له ولا تاثيم بالجائز
والسيد المرتضى والشيخ يجعلانه عاصيا ان ترك العزم على الفعل والا فلا
وهو الحق عنده لا يقال شرط جواز التاخير سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها
فيؤدي الى تكليف المحال وفرق الحاجبي بين ما وقته العمر وبين غيره المعلوم
اخره وفي الحاشية حيث جعله عاصيا في ما وقته العمر دون غيره وقد اطنبنا
الكلام في حواشينا على الشرح العضدي انتهى وانما جعله عاصيا بتاخير الاول
لئلا يرتفع الوجوب عنه دون الثاني فان جواز تاخيره الى ان يتضيق وقته
فلا يرتفع به الوجوب وهذا الفرق تحكم لان ما وسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره
اصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان بالتاخير مع
الموت فجاءة ولا تاثيم بالجائز ولما تشترط سلامة العاقبة فيلزم التكليف
بالمحال كما في غيره وما ذكر من انه لو جاز له التاخير ابدا واذا مات لم يعص لم

يتحقق الوجوب اصلاً بخلاف الظهر مثلاً فان جواز تاخيره الي ان يتضيق
وقته فلا يرتفع الوجوب فنيه انه لا يقدح فيما ذكرناه من الدليل المشترك
بين الصورتين غايته انه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى احدهما
لمقاومة كل منهما الاخر وتوضيحه ان دليل ارتفاع الوجوب وان دل
علي عدم جواز التاخير هما وقته العمر لكن دليل لزوم عدم كونه موسعاً
دل علي جواز التاخير واذا تعارضا وجب طرحهما والرجوع الي الاصل وهو
جواز التاخير وعدم الاثم به فيهما فالفرق بينهما علي الوجه المذكور تحكم وقد
يقال الدليل الاول وهو ارتفاع الوجوب قطعي والثاني وهو لزوم عدم
كونه موسعاً ظني لان عدم جواز التاخير لا ينافي كونه موسعاً بل يجامعه
فلا يوجب جواز التاخير لان معناه انه اذا وقع في اي جزء من اجزاء
وقته كان اداء الا ان جواز التاخير لا يكون من خواصه التامله واذا
كان الدليل الثاني ظنيا كان معمولاً به فيما لم يعارضه قطعي واما اذا
عارضه قطعي فتعين اعماله وطرح الظني وهذا غاية ما قيل في توجيه
كلام الحاجبي **فصل الواجب الكفائي** ويقابله العيني وهو ما وجب
صدوره عن كل واحد من المكلفين والكفائي **ما يسقط عن الكل** اي كل
المكلفين **بفعل البعض** اي بسبب فعل بعضهم كالجهاد وايقامة الحج
ودفع الشبه فان الغرض حراسة المؤمنين واعلاء كلمة الحق وحفظ
قواعد الدين ودفع الشبه من اي فاعل كان لا يتوقف حصولها
الا علي صدوره من فاعل ما ومثل هذا لا يتعلق وجوبه بكل واحد من
الاعيان بحيث لا يسقط بفعل البعض لافضائه الي الزام ما لا حاجة

اليه ولا ببعض معين لادائه الي الترجيح من غير مرجح فتعين ان يتعلق وجوبه
بالكل علي وجه يسقط بفعل البعض سواء كان صدور ذلك الفعل
من البعض معلوماً **قطعاً** اي مع القطع بفعلهم له **او ظناً** اي ظن ذلك
ظنا **شرعياً** اي حاصلا عن امارة شرعية كاخبار العدلين وفي الحاشية فلو
اخبرنا واحد بوقوع الصلوة علي الميت لم يسقط عنا لعدم حصول الظن
الشرعي بل لا بد من العدلين او الشياع او الخبر المحفوف بالقرائن ونحوه اما لو
صلي عليه واحد بحضورنا فهل يسقط بذلك عنا مطلقاً او يشترط
عدالته لتحصيل الظن بايقاعه افعال الصلوة اشكال وقر عليه ما
فوق الواحد دون الشياع انتهي **ووجوبه** اي وجوب الكفائي
علي البعض اي بعض غير معين **كبعض الشافعية** اي كما ذهب اليه بعضهم
بنفيه الاجماع علي تاثيم الكل بتركه اي بترك الواجب الكفائي
وانما سقط بفعل البعض لحصول المقصود فان طلب غسل الميت وتكفينه
مثلا عند القيام به من طائفة اخري طلب لتحصيل الحاصل احتج
القائل بالوجوب علي البعض كما جاز الامر بواحد مبهم اتفاقا كما في
الواجب المخير جاز امر بعض مبهم هنا فان الذي يصلح مانعاً هو
الابهام وقد علم انتفائه فعلم عدم المانع واما وجود المقتضي فهو
ان دليل وجوب الفعل مع عدم التزام الباقين بعد قيام بعضهم به
اي بعض كان يقتضي الوجوب علي بعض مبهم واجاب قدس سره
بالفرق بينهما بقوله **وتاثيم غير المعين لا يعقل** اي غير معقول
في الحاشية جواب عن قولهم كما يجوز الامر بواحد مبهم في المخير

قوله اشكال منشاء الاشكال ... ويشترط عدالة المصلي علي الجنازة في سقوط الغرض ام لا من حيث ان الفاسق لا يقبل خبره ولو اخبرنا بايقاع افعال الصلوة التي لا تعلم الا منه قبل لوجوب التثبت عند خبره فيشترط ومن حيث ان صحة صلوة الفاسق في نفسها معتقدة باعماله من حيث انها فعل المسلم فلا يشترط وقس عليهما فوق الواحد دون الشياع

يجوز امر بعض مبهم انتهى **بخلاف التاثيم بغيره** اي بغير المعين كخصال
كفارات الصوم وتوضيح الجواب ان الابهام انما ينافي في المخير لامكان
تاثيم المكلف بترك احد الامور مبهما اذ هو امر معقول فيعمل بمقتضى الدليل
ولا يجوز انافي في الكفائي لوجود المانع وهو عدم تعقل تاثيم مكلف
غير معين قصدا اولا وان قيل بتعلقه بالمعين قصدا ثانيا وهو الجميع
فلا يعمل بمقتضاه **ويرد باية النفر** وهو قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون فان تنكير الطائفة يدل على وجوب النفر على بعض
مبهم منهم وجوابه قد قام الدليل القاطع وهو الاجماع على تاثيم الكل
فيجب في تاويل الظاهر جمعا بين الادلة والتاويل ما ذكره قدس سره
والله اعلم سقوط الوجوب به اي بنفر البعض **عن الكل** اي كل الفرقة
لا ما يفهم من ظاهر الاية من وجوب النفر على طائفة غير معينة لقيام القاطع
على خلافه وهذا هو الدليل الثاني وفي الحاشية هذا جواب عن احتجاج
بعض الشافعية على الوجوب لا على البعض لا على الكل انتهى وفيها ايضا استدلوا
بادلة ثلاثة ذكر منها اثنين ولم يذكر الثالث وهو قولهم لو وجب على
الجميع لم يسقط بفعل البعض لانه ظاهر الضعف فانه مجرد استبعاد
لا غير انتهى اذ لا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض
اذا حصل به الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه ولهذا
لم يجب عنه قدس سره **فصل** في الواجب المخير والواجب ينقسم
بالنظر الى ذاته الى معين ومخير ومرتب لان الشارع اما ان يعين

اي الذي عين فردا او افراده لا نفس كل الواجب

له بدلا اولا الثاني المعين والاول اما ان يكون بدليته اختيارا اولا
والاول المخير والثاني المرتب ولما كان الاشتباه في الواجب المخير
من ان الامر بواحد من امور معينة كخصال الكفارة هل الواجب الجميع
ويسقط بواحد او الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعل المكلف
بالنسبة الى المكلفين او الواجب واحد معين لا يختلف لكنه يسقط به
وبالاخر خصه بالذكر والتحديد بقوله **الواجب المخير ما عين**
له الشارع بدلا من غير نوعه اختيارا فخرج بالتعيين احتراق
الميت فانه وان كان مسقطا لتغسيله وقائما مقامه في براءة الذمة
من الاتيان به الا انه ليس معينا من الشارع وفي الحاشية وهو وارد
على من عرف المخير بما يسقط الواجب بفعله وكما يرد هذا عليه يرد
ايضا عليه القضاء بل الاداء فان عين بواجب يسقط الواجب بفعله
اندفع الاحتراق وبقي القضاء فتدبر انتهى وجه التدبر لزوم ما ذكره
وتعريف الشيء بنفسه حيث عرف الواجب بالواجب **وبالثاني**
اي وخرج بالثاني وهو قوله من غير نوعه **صوم المسافر** وكذا
المريض فان لصومهما بدلا معينا كما قال تعالى ومن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر لكنه بدل من نوعه **والموسع**
عطف على صوم المسافر اي وخرج الموسع لان ايقاعه في اي جزء
من اجزاء الوقت وان كان بدلا عن ايقاعه في بقية الاجزاء الا
انه بدل من نوعه وفي الحاشية على المشهور فلا تغفل انتهى اي خروج
الموسع على المشهور من عدم لزوم العزم دون المختار لان فيها ايضا

خروج الموسع انما هو عند غير الشيخ والسيد المرتضى واتباعهما اذ البدل
فى الموسع عندهم من غير نوع المبدل انتهى **والكفائي** عطف على
الموسع اى وخرج بالثانى الكفائى لان قيام بعض المكلفين بالواجب وان
كان بدلا عن قيام ما قيم به الا انه بدل من نوعه قيل يرد على عكس
التعريف التخيير فى الاربع والتخيير بين المسح بثلث اصابع وواحدة وبين
التسبيحات الثلث والواحدة وبين الركعة من قيام وركعتين من جلوس
لوحدة النوع فان جعلنا التغاير فى القصر والاتمام ونحوهما تغايرا
نوعيا انتقض طرده بصوم المسافر اذ مغايرة الاداء للقضاء لا تقصر عن
مغايرة القصر للاتمام مثلا فعلى هذا ينبغى ان يقول ما سوغ الشارع
فعله وفعل غيره اختيارا هذا ومقتضى كلامه قدس سره لا يكون واجب
مخير الا وله بدل من غير نوعه وان الذى لم يكن له بدل الا من نوعه
لم يكن واجبا مخيرا والفقهاء يطلقون الواجب المخير على ما هو اعم من
ذلك وكذا الاصوليون كما سيجيء فى تقرير الدليل على المذهب المختار انتهى
وقد يقال لا نسلم انهم اطلقوه على ذلك المعنى حقيقة بل لا يطلقونه عليه الا
مجازا غاية ما فى الباب انه لا يتم ما ذكروه فى اثبات المذهب المختار ولا
يلزم منه بطلانه اذ يمكن اثباته بدليل اخر وقد يقال عليه الاصل بالاطلاق
هو الحقيقة فلا يعدل عنه الى المجاز الا لضرورة ولا ضرورة هناك وقد
يقال لا بد من قيد يخرج صوم المسافر والموسع والكفائى فرادا من غير نوعه
لاخراجها وهذا القيد هو الداعى الى القول بالمجاز فى المعنى الاعم وقيل لا
حاجة الى هذا القيد لاخراج شيء منها لان الواجب المخير على ما علم هو ما عين

الشارع له بدلا باعتبار ذاته وليس شيء منها كذلك اما الاولان فلانه لا بدل
لهما الا باعتبار الوقت واما الثالث فلانه لا بدل له الا باعتبار بدلية
بعض المكلفين عن بعض ولو سلم فالاول يخرج بالقيد الاخير والاخيران
يجوز ان يكونا من المخير باعتبار ومن غيره باعتبار آخر ولا استحالة فيه انتهى
وهو بعيد وانما اطنبنا فى هذا المقام لان فى الحاشية فى هذا التعريف كلام
يطلب من حواشينا على الشرح العضدى فعلمنا ان الزاوية لا تخلو من اسد
وبالاخير اي خرج بالقيد الاخير وهو اختيارا **الوضوء** وكذا الغسل فان التيمم
بدل اضطراري لا اختياري **ونحوه** بالرفع عطفا على الوضوء اي خرج نحو الوضوء
كصوم بدل الهدي فان الصوم بدل اضطراري عن الهدي لا اختياري ايضا وكذا الصلاة
جالسا حال العجز فالوضوء ونحوه من قسم الواجب المرتب لا المخير والواجب المخير اما
الكل او البعض المبهم او المعين الذي يختلف او المعين الذي لا يختلف ذهب الى كل
منها ذاهب فالمصنف والاكثر على ان الواجب فيه واحد مبهم من امور معينة
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل المكلف كان واجبا لا انه
ويخرج به عن العهدة فنفى الثلث واثبت الرابع بقوله **ووجوب الكل** كما قال
بعض المعتزلة **مسقطا** مبني للمفعول اي حال كونه مسقطا بالاتيان **بالبعض**
كما ان الكفائي يسقط بفعل البعض **او واحد** اي وجوب واحد **معين عند الله**
وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين بمعنى ان الواجب على كل واحد ما
اختاره ولا ريب في اختلاف اختياراتهم او لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر
ونسب الاول الى بعض المعتزلة والثاني الى بعض اخر منهم واما الواجب على
عند الله وغير معين عندنا فهو مذهب نسبه كل من الاشاعرة الى المعتزلة

وهم اليهم وتبرأ كل من الفريقين منهم واجمعوا على فساده وجل قدس سره العشين
واحدالان كليهما معين عند الله **بنفي** اي كل واحد من هذه الاقسام **التخيير**
الجمع من الامة **عليه** اي على التخيير فان الامة اجمعوا على وجوب تزويج احد
الكفوين الخاطبين بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة الكفارة
بالتخيير فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب تزويج الجميع واعتاق جميع
الرقاب وهو خلاف الاجماع ولو كان التخيير معينا لخصوص احدها لامتنع التخيير
لان التعيين يوجب ان لا يجزي لو اتى بالاخر والتخيير يوجب ان يجزي وهما لا
يجتمعان فبطل كل واحد من المذاهب الثلث وثبت المختار اذ لا خامس وقد
يقال ان اراد بنفي التخيير الجمع عليه انه يلزمه تزويج الجميع واعتاق الرقاب
الجميع معا فالملازمة ممنوعة اذ لا يقول بالوجوب على الجميع كذلك الا بعض
من لا يعبأ به من المعتزلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى
انه لا يجوز الاخلال بالكل وبايها فعل يخرج عن عهدة التكليف ولا
يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه فان اراد الجميع بهذا
التفسير التزمنا وجوب تزويج الجميع ووجوب اعتاقه وليس مخالفا
للاجماع انما المخالف له هو المعنى الاول وهذا ولنا ايضا على المختار
القطع بانه لو قال اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور وايا فعلت
فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع تذم لتركك احدها من حيث
هو احدها لم يلزم منه محال ثم النص دل على وقوعه كما في الكفارة فوجب
حمله عليه ولا يصرف عن ظاهره الا لقاطع وهو معدوم **والمحال**
ايقاعه هذا جواب عما استدل به القائلون بوجوب الكل سقطا

بالبعض

بالبعض في نفي التخيير قالوا اولا غير المعين مجهول وكل مجهول لا تكلف به
اذ علم المكلف والمكلف بما به التكليف ضروري وايضا فان غير المعين
يستحيل وقوعه لان كل ما يقع فهو معين وما يستحيل وقوعه لا تكليف
به مع انه لا قايل بان التخيير تكليف الجواب لا نسلم ان غير المعين مجهول ويستحيل
وقوعه وانما ذلك **غير معين** اي غير معين من كل وجه واما في المعين
من وجه دون وجه فلا محال في وقوعه فان قلت ندعي ان غير المعين من
وجه مجهول من ذلك الوجه فيمتنع وقوعه من ذلك الوجه وهذا من حيث انه
واجب غير معين كذلك قلنا انه معين من حيث هو واجب وهو مفهوم
واحد من الثلثة لحاصل في ضمن كل واحد منها مع عدم خصوصية شيء من
الثلثة وتعيينه فاطلاق غير المعين صحيح لذلك لا لانه لا تعيين ولا
تميز له في الذهن او كلف بايقاعه غير معين في الخارج **والواجب**
هذا جواب عما قالوه ثانيا لو كان الواجب واحدا لا بعينه من حيث
هو احدها مبهما لكان المخير فيه الجائز تركه واحدا لا بعينه من
حيث هو احدها مبهما اذ لا معنى للواجب المخير الا هذا فالواجب
والمخير فيه ان اتحدا لزم التخيير بين الواجب وغير الواجب وهو
يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل الخبز وان اتحدا لزم
اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم جواز
الترك في شيء واحد وانهما متناقضان والجواب ان الواجب
احد الابدال المعينة **الصادق** اي الواجب **على ايها شاء**
المكلف من الخصوصيات فان الواجب يتادي في ضمن كل واحد منها

فالواجب هو الفرد المنتشر والمخير فيه هو كل واحد من الخصوصيات
التي يصلح ان يكون بدلاً عن الواجب او الواجب تحصيل الامر الكلي المنطبق
علي جزئياته كالكفارة فيما يشاء المكلف من جزئياته اي جزئيات
ذلك الامر الكلي الذي هو الواجب بالحقيقة والمخير فيه تلك الجزئيات
و علي هذا الواجب الحقيقي لم يخير فيه والمخير فيه لم يجب حقيقه و هذا
الجواب هو الحل وبيان ما هو الحق فيه لان الذي وجب وهو المبهم لم
يخير فيه والمخير فيه وهو كل من المعينات لم يجب منه شئ لانه لم
يوجب معينا وان كان يتادي به الواجب لتضمنه مفهوم احدها و تعددها
صدق عليه احدها مبهما اذا تعلق به الوجوب والتخيير ثانيا كون
متعلقي الوجوب والتخيير واحد كما لو حرم واحدا من الامرين واوجب
واحدا فان معناه ايهما فعلت حرم الاخر وايهما تركت وجب الاخر و
التخيير بين واجب و غير واجب بهذا المعني جائز انما الممتنع التخيير بين
واجب بعينه وغير واجب بعينه واما بطريق النقض لوجوب اعتاق واحد
من الجنس وتزويج احد الخاطبين فان دليلكم بعينه يجري فيهما لاستلزام
جواز ترك كل مطلقا من غير اثم اذ للمكلف ان يختار غير الواجب لامكان
التخيير وتركه لعدم الوجوب والاجماع جواب عما قالوه ثالثا كما عم
الكفائي وان كان بلفظ التخيير وسقط بفعل البعض فكذا هنا اذ المقتضي
فيهما واحد وهو حصول المصلحة بهم وفي الحاشية جواب عن قوله
الخصم هو كالواجب الكفائي في الوجوب علي الكل والسقوط بفعل
البعض انتهي والجواب ان الاجماع الواقع علي تاثيم الكل بترك الواجب

الكفائي

الكفائي فارق بينه وبين عدم الاجماع علي التاثيم بترك كل واحد
من المخير لا الاجماع علي التاثيم بترك البعض كما وقع لصاحب المنتهي
اذ الخصم قد لا يسلم الاجماع علي ان التاثيم في المخير بترك البعض
وبيان الفارق بين الكفائي والمخير لان تاثيم واحد معين في الاول
ترجيح بلا مرجح وتاثيم غير المعين غير معقول واما في الثاني فان
التاثيم بترك واحد غير معين معقول غير مستبعد ولم يجب قدس سره
عن مذهب القائلين بان الواجب واحد معين يختلف ولا عن القائلين
بان الواجب واحد معين لا يختلف لظهور الجواب عنهما في جنب ما سبقه
في جواب اهل المذهب الاول اذ كل الصيد في جانب الفرى واحتج الاول
بان الله علم ما يفعله المكلف لشمول علمه تعالى فيكون هو الواجب في
علمه لان ما يفعله هو الواجب عليه اتفاقا اي فعله فقد اتى بالواجب
اتفاقا الجواب ما يفعله هو الواجب لكونه احد الثلثه لا لخصوصية
كونه طعاما ولا كسوة ولا اعتاقا لانا نقطع لان الخلق فيه سواء والواجب
للجواب علي زيد هو الواجب علي عمرو ولا تفاوت في ذلك بين المكلفين
الا باعتبار الاختيار دون التكليف احتج الثاني بان الامر يجب ان يعلم
الواجب فيكون معلوما لله تعالى فيكون معينا عنده الجواب انه يعلم
حسب ما اوجبه فاذا اوجب واحدا من الثلثه غير معين وجب ان يعلم
كذلك والا لم يكن عالما بما اوجبه تعالى الله عن ذلك ويمكن تنزيل المذهب
المطروح علي كل من الفريقين علي هذا الاخير لان العلامه طاب ثراه لم
ينقله ونقله الحاجبي وسكت عن المطروح فاعلم ان الاشاعره وعلما

الاصول من الامامية رحمهم الله قايلون ان الواجب واحد لا بعينه لكن الامامية
كل واحد من الخصال مشتمل على ما هو الواجب بالاصالة والاشاعرة لا
بالاصالة وهذا البحث كثير الفروع كما علمت في اول التعريف والقول
بان المسئلة ليس بكثيرة الفائدة غير جيد واعلم ايضا انه كما يجوز ايجاب
واحد لا بعينه فهل يجوز تحريم واحد لا بعينه كأن يقول الشارع حرمت
عليك احد هذين الشيئين لا بعينه ولا احرم عليك واحدا معينا ولا
الجميع ولا ابهم اجازه قوم ومنعه المعتزلة حجة الاولين الوقوع كالاختين
والام والبنت فانه ليس نهي عن التزويج ابتداء بايهما شاء واجاب الاخرون
على ان التخيير متعلق بالمشترك وهو مفهوم احدهما المنع لاستحالة
ان يفعل فرد من نوع او جزئي من كلي ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه
لاشتمال الكلي على الجزئي وفاعل الاخص فاعل الاعم فلا يخرج عن العهدة
الا بترك كل فرد والجواب عن مثل الاختين ان التحريم تعلق بالمجموع عينا
لا تخييرا مسئلتان الاولى المندوب غير مامور به
حقيقة اي لا يصدق عليه اسم المامور به حقيقة اذ لا نزاع في ان
المندوب تعلق به صيغة الامر حقيقة كانت فيه او مجازا وانما النزاع
في انه هل يطلق عليه اسم المامور به حقيقة ام لا وفي الحاشية الخلاف
في هذه المسئلة مبني على ان لفظة ام ر هل هي حقيقة في الوجوب ام
للقدر المشترك بينه وبين الندب انتهى واختار قدس سره الثاني و
فاقا للعلامة طاب ثراه في التهذيب وقال في النهاية والتحقيق ان نقول
ان جعلنا الامر حقيقة في الوجوب لم يكن المندوب مامورا وان

جعلناه حقيقة في مطلق الترجيح كان مامورا به فالنزاع لفظي و
الكرخي والرازي ابي بكر والغزي في الحاشية وقول العضدي ان القول
بان المندوب مامور به هو مذهب المحققين خلاف التحقيق انتهى انما
ذهب القاضي وجماعة من الاصوليين الى ان المندوب اليه مامور به
والمندوب امر على الحقيقة مع انه توقف في كون الامر حقيقة في الوجوب
او في الندب وفي الحاشية ايضا هذه المسئلة تظهر مما ياتي من الاستدلال
على ان الامر حقيقة في الوجوب لا غير لكن لما ذكرها القائلون بان
المندوب مامور به وجعلوها مسئلة براسها ذكرناها كما ذكروها ورددنا
قولهم والحق ان القول بان الامر حقيقة في الوجوب لا غير وان المندوب
مامور به حقيقة مما لا يجتمعان فتدبر قيل انه يتفرع على هذه
المسئلة ما لو نذر ان ياتي بصلاة مامور بها فهل تبرأ ذمته بالنافلة
ام لا ثم الخلاف في هذه المسئلة مبني على ان لفظة ام ر هل هي حقيقة
في الواجب ام للقدر المشترك والذي ياتي في المنهج الثالث هو ان
صيغة افعل هي حقيقة في الواجب ام لا انتهى قوله مما لا يجتمعان
اي فلو كان المندوب مامورا به حقيقة لكان واجبا فيجتمع الضدان
في شيء واحد من جهة واحدة وانه محال ووجه التدبر ان لقائل
ان يقول مبنى الخلاف على ان ام ر للايجاب او للقدر المشترك بينه
وبين الندب وصيغة افعل وما في معناها للوجوب فالفرق
ظاهر فلا يلزم اجتماع الضدين في شيء واحد وجوابه انه قد
ثبت ان لفظ ام ر موضوع للقول المخصوص الذي هي صيغة افعل

ومافي معناها وهي للوجوب فقط فلا يطلق لفظ المامور به على المندوب حقيقة
وعبر بعضهم عن حل ما في الحاشية بقوله وفي هذا الكلام تعريض بالحاجبي ثم
وجلالة تدبر هو ان المراد بقوله الامر حقيقة في الوجوب صيغة افعل لا
لفظه وبقوله ا م ر حقيقة في المندوب ايضا بمعنى انها للقدر المشترك
بينه وبين الوجوب اعني مطلق الترجيح انتهى لنا على المختار ان الامر اي
لفظ ا م ر لا صيغة افعل للوجوب فلو كان المندوب مامورا به لكان
واجبا فيجتمع الضدان كما ذكرنا وفي الحاشية اي حقيقة فيه مجاز في غيره
وبهذا استدل العلامة في التهذيب والفخري في المحصول انتهى كما يجي
انشاء الله ان الامر للوجوب وفي الحاشية في الفصل الاول من المنهج الثالث
ومن جملة تلك الدلايل قوله صلى الله عليه واله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة مع ان السواك مندوب والقول بان التقدير لامرتهم
امر ايجاب خلاف الظاهر ولو كان قصده ع ذلك لقال لاوجبت عليهم السواك
انتهى قوله مع ان السواك مندوب اورد عليه ان الخلاف في هذه المسئلة مبني على
ان لفظ ا م ر هل هي حقيقة في الوجوب ام للقدر المشترك والذي ياتي في المنهج
الثالث هو ان صيغة افعل هل هي حقيقة في الوجوب ام لا واجيب بانه
اذا قيل ا م ر للوجوب لم يرد به الا ان صيغته للوجوب فسواء قيل
صيغة افعل للوجوب او قيل ا م ر للوجوب فمعناهما واحد والحاجبي
في مختصره وموافقوه ممن ذكرناه خالفونا في الدعوى اي في دعوى ان المندوب
غير مامور به حيث ذهبوا الى ان المندوب مامور به ووافقونا في الدليل
الدال على ان الامر حقيقة في الوجوب وفي الحاشية اي في الادلة الدالة

على ان

على ان الامر حقيقة في الوجوب فانها دالة على ان المندوب غير مامور به
كقوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وقوله تع افعصيت امري وقوله
تع فليحذر الذين يخالفون عن امره انتهى فكما دلت هذه الادلة على ان
الامر للوجوب دلت على ان المندوب غير مامور به فان كون المندوب
مامورا به لا يجتمع مع كون الامر للوجوب كما ذكرنا ~~واستدلوا اي الحاجبي~~
~~الحاجبي وموافقوه على ان المندوب مامور به~~ وفي الحاشية ايضا حيث استدلوا
على ان الامر حقيقة في الوجوب بان تارك المامور به عاص بقوله تع
افعصيت امري وقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فتامل انتهى قيل وجه التامل
كانه يشير الى ان استدلالهم انما هو على ان صيغة افعل لا ا م ر اذ القول
بان الامر اي لفظ ا م ر حقيقة في الوجوب لا غير وان المندوب مامور به حقيقة
مما لا يجتمعان بانه طاعة متعلق باستدلوا اي المندوب طاعة اجماعا وهي
اي الطاعة فعل المامور به وبانه دليل ثاني للخصم اي المندوب احد الاقسام
باتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة
مشترك اي حقيقة في اقسامه وفي الحاشية عند قوله بانه اي الندب احد اقسام الامر فانهم قسموه
الى ايجاب وندب وهذان الدليلان استدل بهما الحاجبي على هذا المطلب
ثم اورد دليلين من جانب الخصم احدهما انه لو كان مامورا به لكان تركه معصية
لانه مخالفة الامر والثاني قوله ص اله ع و اله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
واجاب عنهما بان المراد امر الايجاب فيهما والعجب انه بعد هذا استدل
على مختاره من ان الامر حقيقة في الوجوب لا غير بان تارك المامور به
عاص بدليل افعصيت امري فكانه غفل عما قدمه والعجب من العضدي

واستدلوا اي استدل الحاجبي وموافقوه على ان المندوب مامور به صح

كيف لم يتنبه لذلك انتهى قوله لا ايجاب فيهما ان المعصية في مخالفة امر الايجاب
لا الندب فكانه قال الامر يعم امر ايجاب قوله عما قدمه في الحاشية لان ما
قدمه في جواب الاستدلال على ان المندوب غير مامور به هو ان المراد امر
الايجاب وهذا الجواب بعينه يصلح ان يكون جوابا عما ياتي من استدلاله
بان تارك المامور به عاص اذ للقائل بان الامر ليس حقيقة في الوجوب
ان يقول انما يكون تارك المامور به عاصيا اذا كان الامر للايجاب فانه
لا ينكر مجيئه للايجاب لكنه يقول هو فيه مجاز كما ان الحاجبي لا ينكر مجيئه
لغير الايجاب كالامر في قوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا ولكنه يقول انه فيه
مجاز والحاصل ان استدلال الحاجبي فيما ياتي يعطي غفلة عن جوابه فيما
مضى فلا تغفل انتهى وفي دليلي الحاجبي ومتابعوه كلام لانهم اما ان يريدوا
بالامر الحقيقة او الاعم فان ارادوا الحقيقة اي معنى الامر الحقيقي
وهو الوجوب منعنا كلية الكبرى في الدليلين وهي كل طاعة
مامور بها حقيقة وكل مقسم حقيقة في اقسامه اذ قياسهما من الشكل
الاول في الاول المندوب طاعة وكل طاعة مامور بها حقيقة فالمندوب
مامور به حقيقة وفي الثاني الامر مقسم وكل مقسم حقيقة في اقسامه
فالامر حقيقة في اقسامه وسند المنع في الاول انما يكون كل طاعة
مامورا بها حقيقة لو لم يكن الامر للوجوب وهو ممنوع اذ هو للوجوب
وفي الثاني لا نسلم ان كل مورد مقسم حقيقة في اقسامه على ان مرادهم
تقسيم الصيغة التي تسمى امرا عند النحاة في اي معنى كان بدليل انهم
يقسمونها الى ما لا نزاع في انه ليس مامورا به حقيقة كالاباحة

والتهديد من الاقسام التي هي مجاز او الاعم من المعنى الحقيقي
والمجازي للامر من المعنى الحقيقي والمجازي للامر لم ينفعهم في
شيء من الدليلين لان النزاع في ان المندوب هل هو مامور به حقيقة
ام لا وفي الحاشية لا نسلم في الدليل الثاني لانهم قسموا الامر الى
التهديد والاباحة ايضا وهو فيهما مجاز البتة في تسمية المندوب تكليف
وهو مذهب العلامة والاستاد قال الاستاد المندوب تكليف فان
فعله لتحصيل الثواب شاق يعني ان التكليف البعث على ما فيه كلفة
وفعل المندوب لاجل تحصيل الثواب فيه كلفة لانه يستلزم قصد موافقة
ما اقتضاه الشارع وان كان مخالفا لما يشتهيه المكلف فيكون البعث
عليه تكليفا لانه الزام قصد الموافقة فيكون فعل المندوب مكلفا
به وحاصله فان بفعل المندوب كانت الكلفة والمشقة في فعله وان
ترك كانت في تركه لفوات الثواب قيل هو في سعة من تركه لعدم
الالزام الا ان يراد اعتقاد ندبيته تكليف لكن ذلك حكم اخر والجواب
التكليف شرعا ما فيه كلفة ومشقة لا الزام ما فيه كلفة قال العضدي
وبالجملة فالمسئلة لفظية ومعناه ان النزاع فيها مبني على تفسير
لفظ التكليف ان فسر بالزام ما فيه كلفة فليس بتكليف او بطلب ما فيه
كلفة فتكليف هذا ومن اسماء المندوب المستحب والمتطوع والسنة
والنافلة والمرغوب المسئلة الثانية قيل المباح ليس جنسا
للواجب الحرام من الاحكام بل كل من الاحكام الخمسة نوع براسه
والكل منه رجة في الجنس الذي هو الحكم لا كما قد يظن من ان المباح

جنس لما عدا الحرام من الاحكام الخمسة وبعض الاصوليين كالحاجبي جعل
المبحث ان المباح ليس جنسا للواجب للزوم خلو النوع وهو الواجب والمندوب
والمكروه عما هو من حقيقة الجنس وهو التساوي بين الفعل والترك
فالواجب والمندوب والمكروه لا تساوي في فعل كل واحد منها وتركه
فالنوع خال عن بعض حقيقة الجنس الذي هو التساوي وهو باطل
لاستلزام النوع لجنسه وفي الحاشية هكذا استدل القوم كالحاجبي
وغيره لكن لا يخفى انه بعيد من لغا قل ان يجعل المباح بالمعنى
المشهور اعني ما يتساوى فعله وتركه جنسا لغيره من الاحكام فالظاهر
ان هولاء ارادوا بالمباح مطلق الماذون في فعله ولا شك انه بهذا
المعنى جنس للاربعة فلا معنى لمنازعتهم في ذلك وما احسن ما قال
العلامة طاب ثراه في النهاية من ان النزاع لفظي لان المباح ان عنى به ما
لا حرج في فعله فهو جنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص وان عنى به
ما لا حرج في فعله وتركه فهو مضاد ومباين للواجب انتهى كلامه قدس
سره وبما تلوناه يظهر ان تدوين القوم هذه المسئلة في كتبهم ليس على
ما ينبغي ونحن انما اوردناها للتنبيه على ما فيها كما يظهر من تصديرها
بلفظة قيل انتهى **وقولهم** اي قول الظانين بان المباح جنس لما عدا
الحرام قالوا الماذون في الفعل حاصل في كل واحد من الاقسام وهو
تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة كل واحد منها لاختصاصها بقيود
زائدة وهي غير ماذون في تركه في الواجب او الراجح او المرجوح تركه في
المكروه والمندوب ولا معنى لحقيقة الجنس الا ذلك والجواب لا نسلم ان

وذلك

ذلك حقيقة المباح بل ذلك جنسه وقولكم **هو** اي المباح **الماذون
فيه** وهو حاصل فيما عدا الحرام **غفلة عن فصله** اي فصل المباح
وهو الماذون في تركه فالمباح مركب من جزئين احدهما الماذون في فعله
والاخر الماذون في تركه على السواء فلو كان جنسا لما عدا الحرام لزم خلو
النوع وحاصل ما في حاشيته قدس سره ان المباح ان عنى به ما ذكره
المثبتون فهو جنس لما عدا الحرام وان عنى به ما ذكره النافون وهو ما
يتساوى فعله وتركه فهو مباين له ولهذا حكم المسئلة بقيل ومن اسماء المباح
الطلق والحلال والجائز لكن الجائز كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمنع
شرعا مباحا كان او واجبا او مندوبا او مكروها وعلى ما لا يمنع عقلا واجبا
كان او راجحا او متساوي الطرفين او مرجوحا وعلى ما استوى اي الاطراف
فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي وعلى المشكوك
فيه في الشرع او العقل بالاعتبارين وهو استواء الطرف وعدم الامتناع
يعني انه كما يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في النفس يقال
لما لا يمنع في النفس اي يجزم بعدمه كما يقال في العقليات وان غلب
على الظن بعد فيه شك اي احتمال ولا يراد به تساوي الطرفين كذلك
يقال هو جائز والمراد احدهما تتميم المباح ليس تكليفا خلافا للاستاذ
لانتفاء الطلب فيه احتج الاستاذ بانه قد ورد التكليف باعتقاد
اباحته فيكون تكليفا والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من
التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر **فصل** مثل الصحة
والبطلان الاكثر على انهما راجعان الى الاحكام الخمسة فان معنى

صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمته وبعضهم على
انهما من خطاب الوضع وبعضهم على انهما احكام عقلية لا شرعية
فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل
يحكم بكونه موصلاً اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها و
استعمال لفظ الصحة والبطلان في العبادات تارة والعقود والايقاعات
اخرى باتفاق اهل الشرع لكن اختلفوا في معناها اذا استعملا في
العبادات فقال **المتكلمون صحيح العبادات ما وافق الشرع** اي
صحيح العبادة ما وافق امر الشارع سواء اوجب القضاء ام لا ونقض
طرده بما لا يوصف بالصحة مما وافق الشرع كالختان مثلا فانه لا يوصف
بالصحة مع انه ما وافق الشرع **و**قال **الفقهاء ما اسقط القضاء**
والمراد بسقوط القضاء دفع وجوبه او منع وجوبه فاندفع ما يقال
ان القضاء لم يجب فكيف سقط وقيل المراد بالسقوط الرفع قيل عليه انه
لم يثبت فكيف يرفع وهي مناقشة لفظية فالاولى ان يقال المراد بسقوط
القضاء منع تحقق وجوبه وقيل لا فرق بين المنع والدفع **ونقض
عكسه** اي عكس تعريف الفقهاء **بصحيحة العيد** اي بصلوة
العيد الصحيحة لخروجها عن الحد وكذا النذر المطلق والقضاء بنفسه
والنوافل الغير المرتبة فانها ليست مسقطة للقضاء مع اتصافها
بالصحة وورود النقض **ان ابقي** التعريف **على ظاهره** اذ الظاهر
من قولهم ما اسقط القضاء ان يكون له قضاء ولا قضاء لها حتى تسقط
قال العلامة في النهاية ويشكل على الفقهاء بما لا قضاء له كالعيد فانها

وقضا

قضاء مع صحته كصلوة فاقد المطهر وقيل المشهور بين الامامية عدم وجوب
الاداء على فاقد المطهر ولم يوجد لاحد منهم تصريح بصحة الصلوة
كذلك نعم قد نقل في التذكرة عن الشيخ في المبسوط والشافعي في احد قوليه
واحمد في احدى الروايتين وابي يوسف ومحمد ان فاقد الطهورين يصلي و
يعيد ولم يصرحوا بصحة الصلوة لجواز كون فعلها تعبداً كتغسيل الكافر
الميت ويمكن ان يكون المراد بفاقد المطهر المائي كمن اراق الماء بعد
دخول الوقت مع العلم بانه ليس هناك غيره على قول والمتعمد للجنابة
كذلك **و**نقض **طرده بفاسدة** اي بفاسدة العيد **ان أول** بان المراد
انه يدفع وجوب القضاء وفاسدة كذلك قيل الظاهر على التاويل ان
يكون ذلك الفعل موثراً في دفع القضاء وظاهر ان فاسدة العيد لا تؤثر
في دفع القضاء فلا ينتقض الطرد بها على التاويل وصحيحة لا تؤثر فيه
ايضا فانتقاض العكس بها باق **وثمرة الخلاف** بين المتكلمين والفقهاء
في تعريفيهما تظهر **في الصلوة بظن الطهارة** اي تعويلاً على هذا
الظن **اذا ظهر خلافه** اي بان محدثا فانها صحيحة على تفسير المتكلمين
لموافقتها الشرع لانه مامور باتباع الظن والقضاء بامر جديد وليست بصحيحة
على تفسير الفقهاء لعدم اسقاطها القضاء قيل ان كان المراد بما وافق الشرع
الموافقة في نفس الامر فلا بد من اعتبار ذلك في تعريف الفقهاء دفعاً
للتحكم وح تكون الصلوة باطلة على التعريفين وان كان المراد بالموافقة
بالنظر الى الظاهر وظن المكلف فهي صحيحة على التعريفين والجواب انا
نختار الشق الاول وهي صحيحة على الاول دون الثاني اما الاول

فلان الشارع امر المكلف بالدخول في الصلوة بظن الطهارة فيكون
موافقا للشرع بحسب نفس الامر وامتثال الامر يقتضي الاجزاء والقضاء
على من تبين له فساد ظنه انما ثبت بامر جديد واما الثاني فلانه ليس مسقطا
للقضاء في نفس الامر غايته انه لو استمر الظن فلا اثم وفي الحاشية مما يتفرع
على هذا الخلاف ما لو نذر لاول من يراه في هذا اليوم متلبسا بصلوة صحيحة
درهما فراي زيدا متلبسا بالصلوة فدفع اليه الدرهم ثم ظهر انه ظن زيد
الطهارة كان خطا ففي مذهب المتكلمين لا يسترجع منه الدرهم وعلى
مذهب الفقهاء يسترجعه انتهى وصحيح العقود كعقد النكاح و
البيع مثلا والايقاعات كالطلاق فهو عند الفريقين ما ترتب عليه
الاثر الشرعي اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كحصول تملك
العين وحل الانتفاع في البيع ومنفعة البضع في النكاح لا حصول
الانتفاع والتوالد فلا يرد ان ذلك قد يترتب على الفاسد ويتخلف عن
الصحيح فالبيع الصحيح ما ينتقل به المبيع الى المشتري والثمن الى البائع و
الطلاق الصحيح ما تقع به الفرقة بين الزوجين شرعا ولو عرف مطلقه
اي مطلق الصحيح في العبادات كان او غيرها به اي بما عرف به صحيح
العقود والايقاعات من ترتب الاثر الشرعي عليه لجاز الا ان المتكلمين
يجعلون الاثر الشرعي في العبادات هو موافقة امر الشارع والفقهاء
يجعلونه دفع وجوب القضاء فمن هاهنا اختلفوا في صحة الصلوة بظن
الطهارة فلا يكون الخلاف في تفسير صحة العبادات بل في تعيين الاثر
المطلوب منها قال العلامة طاب ثراه في النهاية لو فسرت الصحة في العبادات

بذلك امكن ولو فسرت صحة العقود باذن الشارع في الانتفاع بالعقود امكن
عليه وقال بعضهم هذا التعريف من قبيل تعريفهم المعرب ما اختلف اخره باختلاف
العوامل من انه يلزم تقدم الشيء على نفسه بنحو ما ذكره الجامي والباطل
مطلقا سواء كان في العبادات او غيرها من العقود والايقاعات
ما قابل الصحيح ففي العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشرع وبتفسير
الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود او مطلقا على الثاني ما لم
يترتب عليه الاثر الشرعي ويرادف اي الباطل الفاسد خلافا
للحنفية حيث فرقوا بينهما فجعلوا في المعتبر في الصحة وجود الاركان
والشرائط فما ورد فيه نهي وثبت قبحه وعدم مشروعيته فان كان
ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوة بدون بعض
الشرائط والاركان واما في المعاملات فكبيع الملاقيح وهي ما في
البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعني المبيع وان كان باعتبار
الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات وكالربوا في المعاملات
فانه اشتمل على فضل خال عن العوض والزايد فرع على المزيد عليه فكان
بمنزلة وصف وان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوة في
الدار المغصوبة والبيع وقت نداء الجمعة وحاصله فالصحيح هو المشروع
باصله ووصفه والباطل هو الغير المشروع باصله ووصفه كبيع الملاقيح
والفاسد المشروع باصله دون وصفه كالربوا ولذلك قالوا اذا
طرح الزيادة صح ولم يحتج الى تجديد عقد ولو ثبت لهم ذلك كان
مناقشة في التسمية قيل قد يظن ان الصحة والبطلان في العبادات

من جملة احكام الوضع فانكر ذلك اذ بعد ورود امر الشرع بالفعل فكون
الفعل موافقاً للامر او مخالفاً وكون ما فعله تمام الواجب حتى يكون
مسقطاً للقضاء وعدمه لا يحتاج الي توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد
العقل فهو ككونه مؤدياً للصلوة وتاركاً لها سواء بسواء فلا يكون
حصوله في نفسه والحكم به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو
عقلي مجرد فيل ويمكن ان يكون الخلاف مبنياً علي الخلاف في تفسيرهما فان
الظاهر علي تفسير المتكلمين انهما عقليان واما علي تفسير الفقهاء فالظاهر
انهما من الاحكام الوضعيه علي القول بخطاب الوضع ومنها الرخصه
وهو ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمه
بخلافها والعذر ما طرء في حق المكلف وحاصله ان دليل الحرمه ان بقي
معمولاً به وكان التخلف عنه لمانع طار في حق المكلف لولاه ثبتت الحرمة
في حقه فهو الرخصه والا فالعزيمه فخرج من الرخصه الحكم ابتداء كقوله
تعالي اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والمنسوخ تحريمه والمخصص من دليل
هذا وقيل ان الحكم لا يتصف بالعزيمه ما لم يقع في مقابله الرخصه **نعم**
في ما لا يتم الواجب الا به وقد وقع الاتفاق علي ان الواجب اذا كان مقيداً
بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كان يقول ان ملكت النصاب فزك
فوجوب الزكوة لا يستلزم وجوب تحصيل النصاب وانما الكلام في الوا
المطلق هل يكون ما لا يتم ذلك الواجب الا به واجبا اولا ومختاره تدس
سره انه **ما يتوقف الواجب عليه** حال كونه **مقدورا** للمكلف
وقد يقال ان لفظ الواجب يغني عن لفظة مقدوراً وجوابه ان

المراد الواجب بالفعل لان اسم الفاعل حقيقة في الحال ولا يجب الا بعد
القدرة علي مقدمته وفي الحاشية التقييد بقولنا مقدورا مبني
علي الاغماض عما سنذكره فيما بعد من ان الكلام بعد الوجوب لا قبله اذ
كل ما وجب فمقدمته مقدورة البته والا لزم تكليف ما لا يطاق كما ذكرناه
في حواشينا علي الشرح العضدي وان ابيت الاغماض عن ذلك فلك
ان تقرء لفظة مقدورا بالرفع ليصير خبراً ثانيا عن الموصول او تجعلها
حالاً مؤكدة وح يكون اشارة الي ما ذكرناه في تلك الحواشي انتهي **واجب**
خبر الموصول وفي الحاشية اي بنفس ايجاب ذلك الواجب من غير حاجة
الي ايجاب علي حدة سواء كان سبباً او شرطا والمراد بالسبب ما يلزم من
وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدمه ومن الشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط
ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه فلو امر السيد عبده بالكون علي
السطح فقطع المسافة اليه سبب ونصب السلم شرط انتهي قوله
او شرطا الشرط اعم من ان يكون شرعيا كالطهارة للصلوة او
عقليا كترك الاضداد في الواجب وفعل ضده في الحرام او عاديا
كغسل جزء من الراس لغسل الوجه كله واحترز بقوله مقدوراً عما
لا يكون يمكن تحصيله لفقد بعض الالات فانه ليس واجباً **وقيل** قائله
الحاجبي اي ما يتوقف الواجب عليه واجب **ان كان شرطا شرعيا**
والا اي وان لم يكن كذلك **فلا يجب** وفي الحاشية المذاهب
في مقدمة الواجب اربعه الاول وجوبها سواء كانت سببا او شرطا
شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر الثاني عدم وجوبها

مطلقا الثالث وجوبها ان كانت سببا والا فلا وهو مذهب المرتضى
رضي الله عنه الرابع ان كانت شرطا شرعيا والا فلا وهو مختار الحاجبي
له وتيفرع على وجوب مقدمة الواجب فروع كثيره كغسل جزء من الراس
في غسل الوجه في الوضوء وقضاء من فاتة احدي الخمس حاضرا ثلاثا و
مسافرا اثنتين ووجوب الغسل مع الوضوء اذا اشتبه الخارج بين المني
والبول ووجوب احيا العشر الاواخر على من نذر احيا ليلة القدر
ووجوب تغسيل الكل عند اشتباه المسلمين بالكفار وان لم نعمل برواية
التمييز بكمش الذكر ووجوب التوجه الى من الاربع عند اشتباه القبله
وقد يجعل من فروع هذا الاصل وجوب تيمم المطلق بالمضاف للوضوء
شلا وفيه كلام ليس هذا محله انتهى والدليل على ما ذهب اليه الحاجبي
من وجوب الشرط الشرعي ونفي غيره اما الاول فلانه لو لم يجب لم يكن
شرطا اذ بدونه يصدق انه اتى بجميع ما امر به فيجب صحته وانه ينفي
حقيقة الشرطيه واما الثاني فلانه لو استلزم وجوب الواجب وجوبه
لزم تعقل الموجب له والا اذن الامر بما لا يشعر به واللازم باطل لانا
نقطع بايجاب الفعل مع الذهول وايضا التعلق داخل في حقيقة الوجوب
فكل ما تعلق به الخطاب فهو واجب وما لم يتعلق به فهو غير واجب
فلو وجب اللازم ولم يتعلق به خطاب طلب لما كان كذلك وايضا
لو استلزم وجوبه لامتنع التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بصحة
ايجاب غسل الوجه ونفي ايجاب غيره وايضا لو استلزم لعصى بتركه ومعلوم
ان تارك غسل جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما يعصى

عا بلزوم صح

بتركه

بترك غسل الوجه لا بتركه غسل جزء من الراس وايضا لو استلزم لصح
قول الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به
فيجب وهو باطل اجماعا وايضا لو استلزم لوجبت نية المقدمة والتالي
باطل بالاتفاق والجواب عن هذه الوجوه يعلم في تضاعيف كلامه
قدس سره لنا على ان ما يتوقف الواجب عليه مقدورا واجب مطلقا
سواء كان سببا او شرطا وسواء كان كل من الشرط والسبب شرعيا كالصيغة
في العتق او عقليا كالنظر المحصل للعلوم الواجبه او عاديا كحز الرقبة
في القتل اذا كان واجبا ذم السيد وفي بعض النسخ العقلاء العبد
المامور بالكتابه القادر على تحصيل القلم المعتذر بفقده
اي بفقد القلم مع القدره على تحصيله على عدم تحصيله متعلق
بالذم اي الذم على عدم تحصيل القلم وفي الحاشيه فلو قال العبد
انك لم تامرني بتحصيل القلم وانما امرتني بالكتابه صح للمولى ان يقول
ان امري بالكتابه كان متضمنا للامر بتحصيل القلم انتهى وانكاره
اي انكار هذا المذكور مكابرة لقضية العقل وقد يسئل هل الذم
على عدم تحصيل القلم بالذات او بالعرض فالظاهر انه بالعرض ولهذا
توجه السوال بانه لم يذم العبد على عدم تحصيل القلم فان اجيب
بانه مامور به فهو في محل المنع وان اجيب بانه آلة المامور به
وتركه يفضي الى تركه فهو في محل القبول ولولا ان تركه يفضي الى
تركه لما توجه الذم على تركه فالظاهر على هذا ان ترك المطلوب
هو سبب الذم بالذات وترك المقدمة انما هو سبب الذم بالعرض واستدل

لو لم يجب ما يتوقف الواجب عليه لصح الاصل دونه ولا يصح لان المفروض
الاتيان دونه وايضا لو لم يجب لما كان التوصل الى الواجب واجبا
والتوصل الى الواجب واجب بالاجماع واورد عليه ان قولك في نفي
اللازمين لا يصح الاصل بدونه والتوصل واجب ان اردت به انه لا بد
منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت به انه مامور به شرعا فهو
ممنوع وهو المدعي فاين دليله ولهذا لم يذكره قدس سره **واستدلال
العلامة** مبتدا اي استدل في التهذيب على وجوب ما لا يتم الواجب
الا به **بلزوم التكليف بالمحال** وهو تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا **لولاه** اي لولا وجوب ما
يتوقف الواجب عليه لانه على تقدير ترك المقدمة ان وجب الفعل
لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يجب خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا
وفي الحاشية قال في التهذيب لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج
الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية في تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني
انتهى كلامه واعترض عليه بان الممتنع هو التكليف بالشيء مع التكليف
بعدم مقدمته لا مع عدم التكليف بها وقد يجاب بان غرضه طاب ثراه
انه لما لم يجب المقدمة جاز تركها فوجوب الفعل وقتا لتركها الجائز
وباعتباره تكليف بما لا يطاق وفيه ما لا يخفى انتهى وهنا بحث
~~قوله فيها لا يخفى فيه كما قال السيد لعيه كرس على السطح حال~~
~~كونك مجوزا عدم قطع المسافة بينك وبينه انتهى والظاهر~~

انها

~~انها على قوله فيها لا يطاق~~ **محل بحث** خبر المبتدا ووجه البحث ان
التكليف بالشيء مع التكليف بترك مقدمته محال لا مع عدم التكليف
بها واعترض على تقرير دليل العلامة طاب ثراه بوجوه الاول لا نسلم انه
لو لم يكن ايجاب الشيء ايجابا لما يتوقف عليه جاز تركه لجواز وجوبه بامر
آخر والجواب بان النزاع في ما لم يكن هناك امر آخر يقتضي وجوب المقدمة
انه هل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا كما عرف في
محل النزاع واما اذا تعلق بمقدمة الواجب امر آخر صريح كالوضوء فهو
واجب بلا خلاف الثاني لا يلزم من جواز الترك لزوم وقوعه حتى يلزم
من بطلانه بطلانه والجواب بان وقوع الترك لما استلزم محالا كان
باطلا فلم يكن جائزا شرعا الثالث منع لزوم التالي الذي هو تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا على تقدير عدم وجوب
الفعل وانما يلزم ذلك لو علق الوجوب بالفعل مثل ان يقول ادي الزكوة
ان ملكت نصابا ولذلك لا يوجد الا في القليل النادر والجواب بانه
لو لم يبق مامورا به على تقدير عدم الشرط ما علم ان الوجوب تعلق به
شرعا الرابع لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه
محال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والحاصل
ان التكليف اوجب الاتيان بالموقوف في الجملة لا بشرط ان يترك
الموقوف عليه والمحال هو الثاني خاصة وبالجملة لا دخل للايجاب
وعدمه في وجود التمكن وعدمه اللذين هما مناط صحة التكليف و
عدمها والجواب بان التكليف يقتضي ايجاب الفعل على كل حال اذ

الكلام في الواجب المطلق فيلزم الوجوب على التقادير ومنها تقدير
عدم الموقوف عليه فالمستلزم وجوب عدمه **وتقييدهم** مبتدا اي
تقييد بعض المتاخرين لان في الحاشية ما نصه اعلم ان قدماء الاصوليين
عبروا عن وجوب مقدمة الواجب بقولهم ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب ولم يقيدوا الواجب بالمطلق واعترض عليهم بعض المتاخرين
بانه لا بد من التقييد ليخرج الواجب المشروط كالحج والزكوة مثلا فان
وجوبهما لا يتم الا بعد الاستطاعة وملكية النصاب وليس شيء منهما
بواجب فلا يصح قولكم ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بل لا بد من
تقييده بالمطلق وغرضنا بقولنا وتقييدهم الواجب بالمطلق الى اخره
دفع كلام هذا المعترض بان القدماء يريدون بالواجب ما هو واجب
بالفعل وهو الواجب حقيقة لان اطلاق الواجب على ما سيجب في
المستقبل مجاز اتفاقا كما تقرر في المبادي اللغوية من انه لا خلاف في
ان اطلاق المشتق على ما سيتصف بمبدا الاشتقاق في الاستقبال مجاز
فهذا المعترض حمل الواجب في كلام القدماء على ما يعم الواجب حقيقة
ومجازا ثم اعترض عليه ولو ابقاه على حقيقته لم يرد عليه شيء اذ معناه
كلما وجب فعله وجبت مقدمته انتهى **الواجب** معمول تقييدهم
بالمطلق في قولهم ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب قالوا
انما قيدنا بالمطلق ليخرج الواجب المشروط فان مقدمته غير واجبة
كذا في الحاشية **لاخراج** قيد **الاستطاعة** اي لاخراج الواجب
المشروط كالاستطاعة في وجوب الحج **و**لاخراج قيد **تحصيل**

النصاب في وجوب الزكوة للاتفاق على ما لا يتم الواجب الا به اذ
يصدق عليهما انهما مما لا يتم الواجب الا به مع انهما لا يجبان انما الكلام في
الواجب المطلق **مستغني** خبر تقييدهم اي قولهم ما لا يتم الواجب الا به مستغني
عنه اي عن التقييد بالمطلق **اذ الكلام بعد الوجوب** اي وجوب
الواجب **لا قبله** فان المراد بالواجب في قولهم مقدمة الواجب
الواجب بالفعل لا ما سيجب فيما بعد وفي الحاشية قول جماعة من قدماء
الاصوليين ومتاخريهم مقدمة الواجب واجبة لا يحتاج الى التقييد بالواجب
المطلق لتخرج الاستطاعة بالنسبة الى الحج مثلا لان الاستطاعة ليست
مقدمة للواجب وانما هي مقدمة للوجوب والواجب اسم فاعل وهو
بمعنى الاستقبال مجاز اتفاقا والمراد بالواجب في قولهم مقدمة الواجب
واجبة ما هو واجب حقيقة فكلام القوم تام والتقييد بالمطلق ضايع
وان كان شايعا والاحتراز عما ليس داخلا عجيب واذا تاملت ما تلوته
عليك تحققت ان كل ما هو واجب فهو مطلق وان المقيد ليس واجبا الا
مجازا لتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه وظهر عليك ان تقييدهم ما يتوقف
عليه الواجب بقولهم اذا كان مقدورا مجز واحد وتقييدهم الواجب
بالمطلق كما مر في الحاشية السابقة ولاح لديك ان المحقق العضدي
وساير الشارحين لكلام الحاجبي وجميع اصحاب الحواشي لم يوفوا
كلامه ما هو حقه من التامل ولا حاموا حول ما قصده من ترك تقييد
الواجب بالمطلق ولا عثروا على الباعث له على مخالفة المشهور بين القوم
في تفسير المقدور فعليك بالتامل في هذا المقام الذي هو من مزال

الاقدام وان احببت الاحاطة باطراف الكلام فارجع الى حواشينا على
الشرح العضدي تجد فيها ما ينفي عنك الاوهام ويشفي السقام وبالله الاعتصام
انتهى احتج النافي لوجوب غير الشرط الشرعي بستة اوجه وهي التي وعدنا انه
يجيب عنها قدس سره ونحن نعيد ذكرها مع زيادة طلبًا للتوضيح والاجتناب الحوالة
عليها الاول لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لزم تعقل الموجب له اذ لو لم
يلزم لادى الى الامر بشيء وايجابه مع عدم شعور الآمر به وهو بديهي الاستحالة
واللازم باطل لانا نقطع بجواز ايجاب الفعل بل بحصوله مع الذهول عما يلزم
الفعل عقلا وعادة وحاصله ان ايجاب المشروط لا يقتضي ايجاب
الشرط العقلي والعادي والجواب علمنا بما يلزم افعالنا في الجملة
سواء كانت لسانية او غيرها وهذا جواب عما قالوا انا نامر عبدنا بالفعل
مع غفلتنا عما يتوقف عليه من الافعال فكيف تكون الافعال واجبة
عليه مع انا ذاهلون عنها فضلا عن ايجابها وايضا قد نستنبط من
امرنا بشيء امرنا باخر وان لم نقصده وسيجيء في بحث المنطوق والمفهوم
ما يرشدك الى ذلك انتهى غير لازم اذ كثيرا ما نقصد الى افعال
مع الذهول عن لوازمها وتوضيحه ان من قال بوجوب الشرط العقلي
بايجاب المشروط لا يقول انه صار مامورا به صريحا حتى يلزم تعقل
الموجب الآمر له بل قال ان وجوبه لازم من ايجاب المشروط من غير
لزوم شعور الموجب بذلك اللازم وانما يلزم ذلك اذا كان مطلوبا
قصدا وبالذات اما اذا كان مطلوبا تبعا فلا يلزم الا الشعور بما هو
ملزومه فالآمر بالفعل قد لا يتصور المقدمة حين الامر ولم يكن له

شعور

ولهذا

شعور بها قال العلامة الشيرازي لا يلزم من كون المقدمة مامورا
بها ومطلوبة كونها مشعورا بها للآمر بها انما يلزم من كون الشيء مامورا
به شعور الآمر به في المامور به اصالة لا مطلقا مع انه اي العلم بما يلزم
افعالنا فيما نحن فيه وهو البحث عن حكمه تعالى من الاوامر الشرعية حاصل
لعلمه سبحانه بما يتوقف عليه ما يامرنا بفعله لانه لا يعزب عنه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء الثاني التعلق داخل في حقيقة الوجوب فكلما يتعلق
به الطلب فهو واجب وما لا يتم الواجب الا به لم يتعلق به طلب فلم يكن وا
جبا وانما يتعلق الطلب بالفعل نفسه والجواب الطلب غير
منحصر في الصريح بل فيه وفي الضمني وقد علم من جواب الوجه الثاني
وفي الحاشية هذا جواب عن قولهم ما يتوقف عليه الفعل لم يتعلق به طلب
وانما تعلق بالفعل نفسه وفيها ايضا في هذا الكلام اشارة الى ان النزاع
في وجوب مقدمة الواجب انما هو في ان وجوبها بنفس وجوبه ام لا بل في
اصل وجوبها انتهى الثالث لو استلزم وجوب الواجب وجوبه لامتنع
تصريح الامر بانه غير واجب والا لزم التناقض ونحن نقطع بصحة
ايجاب غسل الوجه في الوضوء ونفي ايجاب غيره كغسل جزء من الراس
مع انه من باب المقدمة فلو كان واجبا لما صح التصريح بعدم وجوبه
والجواب صحة التصريح بعدم وجوبه اي وجوب ما يتوقف
عليه الواجب كالاستثناء فكما صح جاء القوم الا زيدا ولا تناقض
فكذا هنا يصح التصريح بعدم الوجوب ولا تناقض وان كان الوجوب
داخلا قبل التصريح كغسل جزء من الراس فالتصريح قرينة صارفة عنها

يجب الحمل عليه عند المدرج المتجرد عنها وفي الحاشية جواب عن قولهم
لو وجب ما يتوقف عليه الفعل لامتنع تصريح الامر بعدم وجوبه للزوم
التناقض انتهى وبما ذكرنا يعلم ضعف ما يقال ان الامر بالشيء اما ان يدل
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به دلالة قطعية اولا فعلى الاول لا يصح
التصريح بعدم وجوبه للزوم التناقض وعلى الثاني لا يتم الا فيما لا يصح
فيه الاستثناء الرابع لو استلزم لعصي بتركه ومعلوم ان تارك غسل
جزء من الراس اذا لم يحصل بدونه غسل الوجه انما يعصي بترك غسل
الوجه لا بترك غسل جزء من الراس والجواب عدم العصيان بتركه اول
البحث وايضا الجواب عنه كالجواب عن الثالث الخامس لو استلزم لصح قول
الكعبي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو الكف عن الحرام لا يتم الا به فيكون
فردا للواجب المخير كما عرفت وانه باطل اجماعا والجواب شبهة الكعبي مندفعة
بما يأتي من ان المباح ليس مقدمة لترك الحرام ولا فردا منه وانما يتم لو لم
يحصل الترك الا بفعل المباح وفي الحاشية جواب عن قولهم يلزم صحة شبهة
الكعبي في نفي المباح بان ترك الحرام لا يتم الا به انتهى السادس لو استلزم
لوجب نية المقدمة والتالي باطل بالاتفاق والجواب يكفي نية
الواجب عن نية لازمة وانما يلزم وجوب النية لو كان الواجب
مقصودا بالذات الا ترى ان النية لشيء واجب قطعا ولا يجب نيتها
والا تسلسل واعلم ان بعض المتاخرين استدل على عدم وجوب المقدمة
لانه ليس لصيغة الامر دلالة على ما لا يتم الواجب الا به باحدى الدلالات
الثلاث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر به لا بانه غير

واجب كما يقول اوجبت عليك الحج فان تركت استوجبت العقاب عليه
لا على عدم قطع المسافة انتهى والجواب عن الاول انا نمنع من انتفاء الدلالات
الثلاثة بل دلالة الالتزام ثابتة حتى ان الامر بالواجب وبمقدمته
حصل بجعل واحد وان وجوب المقدمة لازم من الخطاب وان لم
يكن مقصودا للآمر كيف وقد جعل وجوب الفعل مشروطا به وموقوفا
عليه وملزوما لوجوبه فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه
سواء كان مشعورا به وقت الطلب ام لا فوجوب المقدمة لازم تبعي
لايجاب المشروط بها وعن الثاني انا نمنع جواز التصريح بذلك كيف
وهو موضع النزاع ولئن سلم فالدلالة ليست قطعية اذ لا نعني به اللزوم
العقلي القطعي بل نريد باللزوم العقلي هنا ما قابل الشرعي يعني ان العقل
يحكم بذلك اللزوم لا الشرع والتصريح بخلاف الظاهر جائز وحاكم
بعض الفضلاء وقال المحقق ان يقال ان كان النزاع في ان الامر بالشيء
هل هو امر بمقدمته انه يتعلق الخطاب الصريح بمقدمته كما يتعلق به
فالظاهر ان الواجب في غير الشرط الشرعي غير واجب كما اختاره ابن
الحاجب واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال انه واجب بجعل الشارع
الواجب مشروطا به وجعله واجبا بمنزلة الخطاب المتعلق بوجوبه
وان كان النزاع في الاعم من ذلك فالحق ان مقدمة الواجب المطلق
واجبة مطلقا سواء تعلق بها الخطاب اصالة ام لا اذ مقصود
الفقيه استنباط حكم الوجوب مطلقا اذ لا غرض له غير ذلك واما
انه واجب بمعنى كونه مامورا به اصالة فلا يتعلق له غرض وذلك بين

فصل قال الحاجبي المباح غير مامور به خلافا للكعبي وحل الشارح كلامه
فقال اختلف في المباح هل هو مامور به فنفاه الجمهور خلافا للكعبي لنا
ان الامر طلب وهو يستلزم ترجيح المامور به علي مقابله والمباح لا ترجيح
فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مامورا به ولما كان ما ذكراه لا يدل الا علي
ان مفهوم المباح الذي هو خارج من القسمة لا ترجيح فيه وهو غير محل
النزاع وانما النزاع في وجود المباح عدل عنه وصدر العضد قدس
سره بقوله **المباح** اي الماذون فيه المتساوي في الفعل والترك **موجود**
اجماعا واستدلال ابي القاسم **الكعبي علي وجوبه** اي علي ان ما
يسمي مباحا واجب عند التحقيق محتجا **بان ترك الحرام لا يتم الا به**
وكل ما لا يتم ترك الحرام الا به فهو واجب وفي الحاشية اي بفعل المباح
كترك شرب الخمر مثلا فانه لا يتم الا باطباق الفم والكلام ونحوهما انتهى
اوهو اي المباح بعينه **هو** ترك الحرام كاطباق الفم فانه ترك للقذف
يقال كل مباح ترك حرام والسكوت ترك القذف وكل ترك حرام واجب
فيكون المباح واجبا وينعكس الي بعض الواجب هو المباح الذي يجوز
تركه فبعض الواجب يجوز تركه لا يقال لا نسلم ان ترك الحرام نفس فعل
المباح غايته انه لا يحصل الا به لانا نقول ان ذلك لا يضرنا اذ ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب **مع مصادمته** اي معارضته **للاجماع**
الواقع علي ان الفعل ينقسم الي مباح وواجب ولا شيء من المباح بواجب
فانهم اجمعوا علي بعض الافعال الصادرة من العباد غير مباح غير
مامور به واجاب بان دليلنا قطعي فيجب تاويل الاجماع بذات

الفعل

الفعل من نظر الي ما يستلزمه ترك الحرام جمعا بين الادلة ولا
يمتنع كون الشيء مباحا بذاته واجبا لما يستلزمه كما يكون الشيء
واجبا حراما باعتبارين فلا بد من احد الامرين اما من تسليم مذهب
الكعبي واما من ابطال دليله بجعل **مدخول** جواب استدلال
الكعبي ووجه الدخل ما سيذكره **لا لعدم التعيين** اي تعيين
المباح لترك الحرام **لثبوت مطلبه** اي مطلب الكعبي **بالتخيير**
اي الواجب المخير بين المباح وغيره لان الواجب المخير احد افراد
الواجب ولم يدع اصل الوجوب وفي الحاشية ابطل القوم كلام
الكعبي بوجوه ثلثة ثالثها مختار الحاجبي وغرضنا تضعيف الكل
فالاول قولهم لا نسلم ان المباح لا يتم الواجب الا به لانه غير متعين لذلك
لحصوله بغيره فالحصر باطل وجوابه ان مطلب الكعبي يثبت بثبوت وجوب
المباح في الجملة سواء كان وجوبه عينيا او تخييريا وثانيها الزامه
وجوب المحرم وثالثها وهو مختار الحاجبي منع وجوب غير المقدمه
الشرعيه انتهى **ولا للزوم وجوب المحرم** كشرب الخمر اذا ترك
به القذف وفي الحاشية هذا دفع جواب ثان عن استدلاله بانه
يلزمه وجوب شرب الخمر اذا ترك به القذف مثلا انتهى **و**الجواب
بمنع اللزوم **لا لتزامه** اي التزام وجوب المحرم **باعتبارين**
كالصلوة في الدار المغصوبة فانها واجبة حرام وقد حصل بفعلها
ترك الحرام الذي هو الزنى وفي الحاشية اي له ان يلتزمه باعتبارين
فمن حيث ان شرب الخمر يترك به القذف واجب ومن حيث شربه لنفسه

حرام انتهى **ولا المنع وجوب غير الشرعية** اى غير المقدمة الشرعية
وفى الحاشية هذا دفع للجواب الذى هو مختار الحاجبى حيث قال
ولا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلى او عادى فليس
بواجب انتهى **لثبوتها** اى لثبوت غير المقدمة الشرعية التى هى العقلية
والعادية **كما مر** الاستدلال على اثباتها فدليل الكعبى مدخول
لا لما ذكره من الاوجه الثلث **بل لعدم كون المباح مقدمة
لترك الحرام** فبطل قوله بان ترك الحرام لا يتم الا به **ولا
فردا منه** اى من ترك الحرام فبطل قوله او هو **اذ هو**
اى ترك الحرام **الكف** عن الحرام وفى بعض النسخ **منه** اى من
الحرام **والمباح كاخوته الثلثه** اى فعل الواجب والمندوب
والمكروه امور **مقارنات** للكف **لا غير** لا مقدمات ولا
لزم وجوب سائر الاحكام من الواجبات والمكروهات والمحرمات
والمندوبات وهو باطل **فحصل المخلص** عن شبهة الكعبى
وبطل كلام الحاجبى فى الحاشية حيث قال لا مخلص الا
بكذا وكذا انتهى اى حيث قال لا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا
به من عقلى او عادى فليس بواجب واجيب عن اصل احتجاج الكعبى
بان الانسان يخلو عن الافعال كلها بناء على ان الاجسام مستمرة و
ليس بتجدده وح لا نسلم ان ترك الحرام لا يكون الا بفعل مباح لجواز
خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك نعم وجود الصارف
عن الحرام لا يحتاج الترك الى شئ من الافعال واما مع انتفاء الصارف

وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق ولا يحصل الا مع
فعله فان قلنا بوجوب مقدمة الواجب نلتزم الوجوب فى هذا الفرض
ولا ضير فيه اذ الاشتغال فى ضد الزنا مثلا واجب من جهة انه يترك
به الزنا وان كان مباحا من جهة اخرى على ان اللازم فى ترك الحرام الذى
هو مطلوب الشارع وجودا لقدر المشترك بين فعل مباح ما او واجب
او مندوب او مكروه بناء على انها موانع لحصول فعل الحرام وبين عدم
شرايط فعل الحرام كالتصور والتشوق والارادة لما تقرر ان علة العدم
عدم العلة التامة للوجود وعدم المانع وحصول الشرط من جملتها
ففى صورة لم يتحقق تصور الزنا والتشوق اليه والارادة لم يحتج فى
تحصيل الكف عن الحرام الى حصول المانع عنه كفعل المباح او الواجب
نعم ح بفعل المباح بقصد الاباحة والواجب بقصد انه واجب معين
لا مخير اذ تحصيل المطلوب الذى به ترك الحرام من جهة اخرى هى انا
لم يحدث فينا تصوره او الشوق اليه او الارادة وح لو اشتغلنا بفعل
مباح او واجب مثلا كان ذلك من جهة انه من لوازم الوجود لا من
جهة ان ترك الحرام موقوف عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به
كان ترك الحرام باقيا على حاله من جهة عدم الشرط وحاصله انه
لا يجب علينا فى هذه الصورة فعل المباح وغيره لتحصيل الكف
عن الحرام نعم عند توجهنا واشتياقنا اليه بحيث نجد فى انفسنا انه
لو لم نشتغل بضد لفعلنا ذلك الحرام فح يجب علينا فعل المباح
وغيره من غير نكير بل ربما صرح به فى الكتب الفقهية فان اراد الكعبى

بذلك هذا المعنى فتحرّ وان اراد فعل المباح دائما واجب فدليله لا
يقوم عليه **المنهج الثاني في الادلة الشرعية وهي** اي الادلة
المتفق عليها **عندنا اربعة** وعند المخالفين خمسة ومايظن من
انها خمسة عندنا ايضا خامسها قول الامام فباطل لرجوع قوله عندنا
الي الوحي بالنقل عن النبي صلي الله عليه واله وليس قول الامام عليه
السلم عندنا عن اجتهاد كما ستسمعه في المنهج الرابع انشاء الله تعالى
كذا في الحاشية **الكتاب والسنه والاجماع ودليل
العقل** في الحاشية وجه الحصر ان الدليل على الحكم الشرعي
وحي اولا والاول اما نوع لفظه معجز اولا والاول الكتاب والثاني
السنه وغير الوحي اما كاشف عن تحقق وحي اولا الاول الاجماع
والثاني دليل العقل وقال مخالفونا الوحي اما متلو وهو الكتاب
اولا وهو السنه وغير الوحي ان كان قول الكل فاجماع او مشاركة
فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال وذكروا ان الخمسة
دالة على الكلام النفسي والا لم يكن شي منها حجة فان الكلام
النفسي هو حكم الله عندهم واللفظي دليله والا اتحد الدليل و
المدلول في نحو اقيموا الصلوة مثلا وقد يعترض بان دلالة
كل من الخمسة على الكلام النفسي القايم بذاته تعالى انما يستقيم
على مذهب المصوبه ويجاب بان المراد به ما يعم المعنى القايم
بذات النبي ص وبذات المجمعين والمجتهد كما يعطيه كلام الحاجبي
والعضدي وفي كل من الاعتراض والجواب نظر فتدبر انتهى

قوله والا فاستدلال انواع الاستدلال عندهم ثلاثة التلازم بين الحكمين كما
يقال صح طلاقه فيصح ظهاره وشرايع من قبلنا واستصحاب الحال
وهو ان الاصل بقاء ما كان على ما كان كاستصحاب طهارة متيقنه
شك في نقضها وزاد بعضهم الاستحسان وعرفه بانه العدول عن حكم
الدليل الي عادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان
المكث ومقدار الماء المسكوب والاجرة وذلك خلاف الدليل وزاد
بعضهم المصالح المرسلة قوله والا اتحد الدليل والمدلول في نحو اقيموا
الصلوة لان النسبة القائمة بنفس المتكلم عندهم صفة لها موجودة فيها وجودا
متاصلا كالعلم والارادة لا بمعنى انها معقولة لها حاصلة صورتها
عندها للقطع بان الموجود في نفس المتكلم اذا قال صلوا هو طلب الصلوة
وايجابها لا صورة ذلك كصورة السماء الاختيار عند تعقلها بعينه قوله كما كلام
الحاجبي والعضدي ظاهر كلام العضدي ان مرجع الكل الي الكلام
النفسي القائم بذات من صدر عنه فالقياس الي الكلام النفسي القائم
بذات المجتهد والاجماع بذات المجتهدين والسنه بذات النبي صلي الله
عليه واله والكتاب بذات الله تعالي اذ لولم تدل على المعاني وعلى
حكم من اهل الادلة بان الامر كذا لم تكن فيه حجة ودلالة على ثبوت
الحكم وكلامه اوفق بعبارة الحاجبي فما ذهب باقي الشارحين الي ان
مرجع الكل الي كلام الله القديم وهو صفة قائمة بالذات ووجهه
ان الحكم لله تعالي وحده **واما القياس فليس من مذهبنا كما مر**
في اول الكتاب وفي بعض النسخ **وسنبطله** في الحاشية فالخامس
للادلة عندنا واما عندهم فخمسة ولكن ما ذكروه في وجه الحصر يقتضي

وجه سادس لقولهم بقوله صلى الله عليه وآله عن الاجتهاد وهو دليل
وليس وحيًا وتسبب اجتهاده عن الوحي بان يجتهد لا يجعل قوله عن الاجتهاد
وحيًا والا لكان اجتهادنا وحيًا ايضا لتسببه عن قوله تعالى فاعتبروا يا
وقد استدلوا به على وجوب الاجتهاد علينا واما ادراج قوله صلى الله عليه
وآله عن الاجتهاد في الاستدلال فلا يخفى بطلانه انتهى ثم لما كان حجية
الحجة باعتبار دلالتها على الكلام النفسي الذي هو الحكم الشرعي عنده
وعنه قدس سره الاحكام الشرعية انما هي المسائل والادلة مداركها
فهنا مطالب وفي بعض النسخ بالواو المطلب الاول في تعريف
الكتاب وهو اسم للقران غلب عليه من بين الكتب في عرف الشرع كما
غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية قيل القائل بعض الاشاعرة
لان في الحاشية هذا التعريف لبعض الاشاعرة واختاره الحاجبي وقال لو
يخرج بالمنزل غير المنزل كالكلام النفسي وما عندنا فلا يحتاج الى ما
يخرجه انتهى القران مصدر بمعنى الجمع يقال قرات الشيء قرانًا
اي جمعته وبمعنى القراءة كما تقول قرات الكتاب قراءة وقرانا ثم نقل
الى المجموع المقرو المنزل على النبي المنقول عنه تواترًا فيما بين الدفتين
وقد يطلق على القدر المشترك بينه وبين بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص
به وهو الذي يبحث عنه الاصولي كلام اي الفاظ لان في الحاشية
المراد بالكلام ههنا الالفاظ على كلا المذهبين اعني المعتزلة والاشاعرة
وفي وصف القران بالنزول كلام طويل ولنا فيه بحث ذكرناه في
حواشينا على تفسير البيضاوي منزل للاعجاز فخرج الذي لم ينزل
على القول بالكلام النفسي والتنبيه على ان الاعجاز انما يكون بعد الانزال

على القول بنفيه وهذا الوصف مبني على متعارف اهل اللغة حيث
يصفون الكلام بما يوصف به مبلغه فيقولون نزل الينا من القصر
حكم الامير والا فالانزال تحريك من علو الى اسفل والموصوف بالحركة
حقيقة هو الاجسام لكونها متميزة بالذات دون الاعراض سواء
كانت مجتمعة الاجزاء كاللون او سيالة كالصوت الذي هو جنس الكلام
بسورة حال من الاعجاز وفيه ايماء الى ان الاعجاز بسورة لا اقل
منه اي من القران وبعضهم جعله راجعًا الى الكلام لئلا يلزم
الدور والتعليل وهو قولنا للاعجاز وذكر فائدة التعليل ولم يذكر
فائدة قوله بسورة منه اشارة الى عدم الاحتياج اليه بل تركه اولى
كما يجيء ان قلت فيخرج البعض كالاية والايتين اذ المعجز هو السورة
قلت يصدق على ذلك انه نزل للاعجاز اذ هو جزء المعجز كذا في الحاشية
اي تعليل الانزال بالاعجاز لاخراج بقية الكتب من التورات والانجيل
والزبور وغيرها من الكتب السماوية ولاخراج الحديث القدسي
في الحاشية وتخرج به السنة بمعنى الحديث لا بالمعنيين الاخيرين لخروجها
بالكلام واما غير الحديث القدسي من الاحاديث فقد خرج بالمنزل
اذ المنزل مضمونه لا لفظه وظاهر كلام العضدي يعطي ان لفظه
منزل وانه لا فرق بين الحديث القدسي وغيره في نزول لفظه
فانه قال خرج الكلام الذي لم ينزل والذي انزل لا للاعجاز كسائر
الكتب السماوية والسنة انتهى وقد يوجه كلامه بانه لف ونشر
مشوش فالسنة مثال للكلام الذي لم ينزل هنا ان قرئ بالجر

ويمكن الرفع بالعطف على الكلام الذي لم ينزل لكن لم يخف ما فيه
وكيف كان فلا بد من حمل السنة في كلامه على ما عدا الحديث القدسي
انتهي قوله لا بالمعنيين الاخيرين ما فعله وتقريره عليه السلم والفرق
بين القران والحديث القدسي سمع منه قدس سره من وجوه الاول
ان القران معجز والحديث القدسي ليس بمعجز الثاني ان القران لا يجوز
بغير لفظه والحديث القدسي يجوز الثالث القران لا يجوز ان يمس خطه محدثا
والحديث القدسي يجوز انتهي والحديث القدسي هو المسند عن النبي او
الامام ويقال الله كذا كما قال قال الله الصوم لي وانا اجزي عليه بخلاف
غيره من الاحاديث ولهذا خرج بالمنزل لان لفظه غير منزل بل مضمونه
منزل فقط كما صرح به **وقيل** القائل قوم منهم الغزالي القران **ما نقل
بين دفتي المصحف تواترا** فخرج بهذا التعريف سائر الكتب والاحاديث
الالهيه والنبويه والقراآت الشاذه **وهما** اي التعريف الاول والثاني **دوريان**
في الحاشيه اما الاول فلان القران ماخوذ في تعريف السورة كما ياتي واما الثاني
فلذكر المصحف وفي دفع الدور كلام يطلب من حواشينا على الشرح العضدي
انتهي بيان دور الاول لان معرفة القران يتوقف على معرفة السورة ومعرفة
السورة يتوقف على معرفة القران ووجه الدفع ان السورة التي اخذ في تعريفها
القران انما هي السورة من القران والسورة التي اخذت في تعريف القران
اسم للطائفة المترجمة اي المبينة من الكلام المنزل على نبي قرا ما كان او غيره
بدليل سورة الانجيل وبيان الدور في الثاني لان المصحف ليس الا ما كتب
فيه القران ولا يتميز عن سائر الصحف الا بما يكتب فيه فالعلم بان هذا مصحف

وبان هذا نقل بين دفتيه تواترا فرع تصور القران فتعريفه به دوري
لانه حد الشيء بما يتوقف معرفته على معرفته ووجه الدفع ما ذكره
العضدي بقوله وقد يقال نحن بعد ما علمنا ان هنا ما نقل بين
الدفتين وما لا ينقل كالمنسوخ تلاوته وما نقل ولم يتواتر مثل ثلاثة
ايام متتابعات اردنا تخصيص القسم الاول دون الاخيرين ليعلم ان
ذلك هو الدليل وعليه الاحكام من منع التلاوة وجواز الصلوة محدثا والا
فهو اسم علم شخصي والتعريف لا يكون الا للحقايق الكلية بل قد نبهنا على
ان ضابطة معرفة التواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد
والتعريف وهو الحق انتهي وتوضيحه يعني ان الدور انما يلزم لو كان المقصود
تعريف ماهية القران فيتوقف على معرفة ماهية المصحف واما اذا قصد
تعيين المراد منه بالقران الذي هو مناط الاحكام بالنسبة الى من يعلم
ان هنا ما لم ينقل اصلا ومنسوخ التلاوه وما نقل آحادا كالقرائة الشاذه
وما نقل تواترا كما ثبت في متون المصاحف تعين ان لا دور اذ المصحف
متعارف معلوم حتى للصبيان **مع خروج** اي لزوم الدور مع خروج
البعض اي بعض الكتاب كالسورة الواحدة والاية والايتين مع ان
الاصولي اذا قال دليل المسئلة الفلانيه الكتاب او السنه انما يريد
الكتاب بعضه لا كله كذا في الحاشية **عن ظاهر** التعريف **الاول**
في الحاشية فينبغي حذف قوله بسورة منه فان لزوم الدور وخروج
البعض انما نشأ منه هذا اذا كان المعرف ما يشمل الكل والبعض ولو
خص بالكل فلا بد منه لاخراج البعض لكن الحق لا يخرج به كل بعض

بل يبقى ما يشتمل على السورتين فصاعدًا وما تكلفه العضدي لاخراجه
غير خال عن التعسف فتامل فيه انتهى قوله على السورتين فصاعدًا
كالثلث والربع مثلاً اذ يطلق عليه اسم القران او يصدق عليه انه كلام
منزل للاعجاز بسورة قوله وما تكلفه العضدي الى اخره قال العضدي
قوله بسورة ان اجري على ظاهره فلاخراج بعض القران فان التحدي
وقع بسورة من كل القران اي سورة كانت غير مختصة ببعض وان اريد
بسورة من جنسه في البلاغة والعلو فيتناول كل القران وكل بعض
منه وهذا اقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القران الذي هو
دليل في الفقه انتهى وقال صاحب الشرح قوله ان اجري على ظاهره
يعني لا خفاء في ان من للتبعيض وضمير منه للكلام فان لم يعتبر فيه حذف
كان القران اسمًا للمجموع الشخصي المؤلف من السور وان حمل على حذف المضاف
اي بسورة من جنس ذلك الكلام في الفصاحة وعلو الطبقة كان اسمًا للمفهوم
الكلي الصادق على المجموع وعلى اي بعض يفرض كما هو المناسب لغرض الاصولي
اذ الاستدلال انما هو بالابعاض ولا خفاء في صدقه على مثل قل وافعل
ولا يسمى قرانا في عرف الشرع فان قيل في صدقه على المجموع خفاء اذ السورة
ليست من جنس المجموع قلنا المراد بالجنس المماثل في الفصاحة وعلو الطبقة
والسورة مماثل المجموع في ذلك فيصدق انها من جنسه فان قيل التفسير
الاول لا يخص المجموع الشخصي بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على سور
متعددة كالنصف مثلاً قلنا قد اشار الى دفع ذلك بقوله فان التحدي
وقع بسورة من كل القران اي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا

فلا يصدق عن النصف الاول مثلاً انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه فتامل انتهى اقول التكلف في قول العضدي هو قوله فان
التحدي وقع بسورة من كل القران اي سورة كانت غير مختصة ببعض
ووجه التامل في قوله قدس سره ان النصف الاول لا يصدق عليه انه
الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وهو ما اشار اليه صاحب الشرح بقوله
فان قيل التفسير الاول الى اخره وما اجاب عنه بقوله قلنا الى اخره
غير سديد ولهذا قال فتامل ووجه التامل يمكن ان يقال ان ضمير منه
راجع الى الكلام لا الى القران كما عرفت فالتحدي وقع بسورة اي سورة
كانت من كل هذا الكلام سواء كان كل القران او نصفه فيصدق التعريف
ح على النصف وانما اطنبنا في هذا المقام ليحيط بجميع اطراف الكلام
لا لما علقه قدس سره هذه عواقبه ومن يخطب الحسناء يهب بالبذل
وهو اي خروج البعض عن ظاهر الاول لا يلائم اي لا يوافق الغرض اي
غرض الاصولي من حيث هو اصولي اذ دليل الحكم هو بعض القران لا كله
وملائمة الغرض ان يصرف عن ظاهره ويراد بسورة من جنسه في
البلاغة وعلو الطبقة كما حكيناه عن العضدي وبهذا يندفع ما يقال
ان الذكر خلاف الاصل فلابد من اشتمال قوله بسورة على فائدة ترجحه
على الحذف سيما اذا كان محمولاً على خلاف الظاهر اذ الفائدة تعيين اقل ما
يقع به الاعجاز وهو مقدار اقصر سورة منه ولولاه لذهب الوهم الى ان
الاعجاز حاصل باي كلام كان من القران وان كان اقل من اقصر سورة
منه لانه كلام منزل للاعجاز فقوله بسورة منه تعيين لمحل الاعجاز

تمام الكلام

وتنبيه على ان صدق هذا الحد على ان يصدق علي شيء لا يستلزم صدق
الاعجاز عليه فهذا الحد صادق علي الاية والايتين بل الجملة والجملتين
لان المراد بسورة من جنس ذلك الكلام ومن تبعيضيه او ابتدائيه اي سورة
بعض افراد ذلك الجنس او سورة مؤلفة من جنس ذلك الكلام ويرد مع
لزوم الدور ايضا دخول تراجم السور في التعريف الثاني في الحاشية
لصدق الحد عليها اللهم الا ان يدعى عدم تواترها ويمكن الجواب عن
هذا بان المراد المنقول عنه صلى الله عليه واله والتراجم لم تكن في زمنه
صلى الله عليه واله بل هي مستحدثة كالاخماس والاعشار انتهى والمراد
التواتر المنقول بلون خط المصحف والتراجم ليست كذلك وقد عرفت ما
نقلناه في دفع الدور يصلح هنا ايضا وقيل تعريف ثالث للقران ما
اي كلام لا تصح الصلوة بدون تلاوة اي قراءة بعضه وهو لغا تحد
وفي الحاشية لا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق بظاهره علي كل القران
لا علي بعضه لصحة الصلوة بدون تلاوة بعضه اذا تلا بعضا اخر اللهم
الا ان يراد بدون تلاوة بعض نوعه وتكلفه ظاهر انتهى وهو اي
هذا التعريف في ورود خروج البعض عن ظاهره كالاول اي كالتعريف
الاول في الثاني اي في ورود الاعتراض الثاني عليه وهو خروج
البعض عن ظاهره لان ارادة بعض نوعه خلاف الظاهر مع دخول
التشهد ونحوه كذكر الركوع والسجود فيه اذ يصدق عليه ما لا
يصح الصلوة بدون تلاوة بعضه فينتقض التعريف طردا وعكسا فان
اخرجا اي التشهد ونحوه عن حد التعريف بقيد التلاوة اذ لا يطلق

التلاوة علي التلفظ بشيء من التشهد ونحوه وانما تختص بالقران فكالاولين
الفاء جواب للشرط اي ان سلم من هذا المحذور فيصير كالتعريفين الاولين
في الاول اي في ورود الاعتراض الاول وهو لزوم الدور اللازم على التعريفين
وفيه ايضا انه تعريف بما هو اخفى اذ ما لا تصح الصلوة بدون تلاوة بعضه اخفى
من القران وهذا التعريف لم ينقله الحاجبي وقد افاده قدس سره ولو قيل في التعريف
القران كلام بعض نوعه اعني اقصر سورة منه معجز قد ينتقض هذا التعريف
ببعض الكلام العربي وكون بعضه معجزا ليس لازما بينا ولهذا او يقال القران
كلام يحرم مس خطه محدثا وقد يقال ان معرفة مس خطه محدثا مساوية له
للقران في الجلاء والخفاء بل المعرفة حلاكته لكان اي كل واحد من هذين
التعريفين اولي من التعريفات الثلاث لسلامته عن الدور ودخول التراجم و
خروج البعض بالنسبة الي الاولين وخروج البعض ودخول التشهد ونحوه بالنسبة
الي الثالث وفي الحاشية والاولى من ذلك ان يقال هو كلام الله المنزل
للاعجاز وانما كان اولي لانتقاض طرده بنحو محمد نبي وعلي امام فان قيل
المحرم مس بعض كل من هذين الكلامين اعني اسم المعصوم لا مس كل بعض
فاستقام الطرد قلنا ينتقض بنحو الله رحمن لتحريم مس كل بعض منه ولو
قلت المراد كلام يحرم مس خط نوعه لم يكن ذلك اولي انتهى والسورة
طائفة من القران مصدرة فيه اي في القران بالبسملة او براءة ونقض طرده
اي منعه بصدور السور كالاي التي بعد البسملات والاية التي بعد براءة
فانها يصدق عليها انها مصدرة بالبسملة او براءة مع انها ليست بسورة فزيد
في التعريف متصل اخرها اي اخر السورة فيه اي في القران اعني ما
بين دفتيه وفي الحاشية انما زادوا قولهم فيه لئلا تخرج السورة

ان اريد تصور مفهوم لفظ القران فصحيح وان اريد التمييز فمشكل لان الاعجاز لازم بين والتمييز انما يكون بامر خاص

المنفردة بالكتابة فتامل انتهي باحدهما اي بالبسملة اوبرائة فقال السورة
طائفة من القران مصدرة فيه بالبسملة اوبرائة متصل اخرها فيه باحدهما
فنقض عكسه اي جمع هذا الحد بالاخيره اي السورة الاخيرة من
القران اذ ليس اخرها متصلا فيه باحدهما فزيد فيه اوغير متصل
فيه بشئ منه اي من القران وطرح استقامته اي استقامة الحد
طردًا وعكسًا وهو اي الحد عنها اي عن الاستقامة بمعزل اي في جانب
لانتقاض طرده ببعض سورة النمل في الحاشية اعني اوائلها المتصل
بالبسملة واخرها المتصل بها اوائلها انتهى لان اللازم من الحد ان المحفوف
بالبسملتين فيما بين الدفتين سورة وهنا ليس كذلك وبسورتين اي ولانتقاض
طرده بسورتين فصاعدًا اذ يصدق على ذلك انه طائفة من القران
ومجموعها ليس بسورة وقيل في تعريفها السورة طائفة منه اي من
القران ذات ترجمة اي لها لفظ ماخوذ من الشرع يدل عليها
بخصوصها وهذا التعريف منقول في بعض شروح المنهاج كذا في الحاشية
وفيها ايضا في الشرح العضدي المراد بالسورة البعض المترجم اوله واخره توقيفا
واعترضه التفتازاني بدخول الاية اذ المراد بالمترجم المبين ثم قال الاولى
ان يقال هي الطائفة المترجمة توقيفا اي المسماة باسم خاص انتهى وانتقاضه
باية الكرسي ظاهر ودعوي ان تسمية السورة بالاسامي المشهورة واقعة
في الاحاديث فهي توقيفية بخلاف اية الكرسي يردها الحديث المشهور
من قرا اية الكرسي دبر كل صلاة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت فتدبر
انتهى وكونقض طرده اي طرد التعريف المذكور باية الكرسي فانها
ايضا لها اسم ماخوذ من الشرع ورد هذا النقض وفي الحاشية هذا

الرد مذكور في حاشية المحقق علي الكشاف بارادة الاسم اي اردنا بالترجمة
الاسم العلمي لا مطلق ما دل علي الشئ وهي اي اية الكرسي اضافة محضة لم
تبلغ العلمية ونسقه اي اخذ علي غير الطريق ظاهر في الحاشية اذ دعوي
ان سورة الكهف والعنكبوت مثلا بلغنا حد التسميه دون اية الكرسي لا يخفي
تعسفها ولو اريد بلفظ الترجمة المكتوب في العنوان في الحاشيه اي بلفظ
الترجمة المكتوب في العنوان ومنه ترجمة الكتاب لما يكتب علي عنوانها من اسم
المرسل اليه فترجمة السورة ما يكتب علي عنوانها من عدد اياتها ونسبتها الي مكة او
المدينة ولا يرد خروج السور قبل اعتياد كتابة ذلك كما ذكرناه علي في حواشينا علي
تفسير البيضاوي انتهي اذ لا يراد المكتوب في العنوان في جميع الاوقات و
الازمان بل اعم من ذلك ولو اريد ذلك المذكور لا استقام الحد ولم تدخل اية الكرسي لكن مع
زيادة لفظة فيه في اخر التعريف لئلا تخرج السور الخالية عن الترجمة كذا في الحاشية
وفيها ايضا عرف العضدي السورة ببعض القران المترجم اوله واخره توقيفا واعترضه
التفتازاني بانه لا معني للمترجم الا المبين فتدخل الاية ثم اختار ان يقال هي
الطائفة المترجمة توقيفا اي المسماة باسم خاص فدخلت اية الكرسي كما قلنا واجاب
بعض المتاخرين بما حاصله ان المراد تسمية الشارع وكون التسمية باية الكرسي
منه ممنوع لجواز ان تكون من النبي صلي الله عليه واله او غيره هذا مختصر
كلامه ويرد عليه الحديث المشهور من قراءة الكرسي دبر كل صلوة لم يمنعه دخول
الجنة الا الموت انتهي قيل الظاهر المراد بالمتاخر ملا ميرزا جان حيث قال
في حاشيته التي علقها علي الشرح العضدي يمنع ان تسمية هذه الايات بهذه
الاسامي من الله سبحانه بل يجوز ان تكون من اهل الشرع كالنبي وغيره
بخلاف تسمية السورة بالاسامي المعهودة فانها من الشارع ولهذا تكتب في القرآن

خص كلامه وهو كما تري والاولى فيها ورد عليه الحديث المشهور الى اخره وهم

وبالجملة من نقض التعريف بمثل اية الكرسي فعليه الدليل على ان التسمية وقعت
من الله وكذا من ادعى ان تسمية السور بالاسامي ليس منه تعالى انتهى **فصل**
القران متواتر وما نقل احادا فليس بقران **لتوفر** اي تكثر **الدواعي** اي الرغبات **على**
نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام والعادة تقتضي
بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس قرانا وبهذا الطريق
يعلم ان القران لم يعارض واتفقت الامة على ان ما بين دفتي المصحف متواتر **والبسملات**
من كل سورة **في محالها** اي في اوايل السور المصدرة بها لكنهم اختلفوا في انها هل
هي قران ام لا فذهب بعضهم الى انها ليست اية من القران واصلا وهو قول ابن مسعود
ومذهب مالك والمشهور من مذهب ابي حنيفة واتباعه وذهب المتاخرون من
الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها اية واحدة من القران ليست جزء من
السور الا سورة النمل حيث قال تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم
بل انزلت وحدها للفصل بينها تبركا بها فنشا عن ذلك اختلاف اخر وهو انها
بعض اية واحدة منفردة او ايات متعددة بعدد تلك السور وذهب البعض الاخر
الى انها **اجزاء منه** اي من القران بل اية من كل سورة مصدرة بها وعليه قراء
مكة والكوفة وفقهاؤها وهو قول سعيد ابن جبير والزهري وعطا وابن المبارك
وعليه الشافعي في احد قوليه واصحابه وهو المذهب المعروف عند الامامية
لاجماعنا معاشر الامامية على ان البسملات في محالها اجزاء منه **وتضافر النصوص**
التي لا يسع ذكرها المقام **عن ائمتنا عليهم السلام به** اي بالجزء المفهوم من الجمع
وفي بعض النسخ لم يوجد قوله به **وللروايتين عن ابن عباس** رضي الله عنهما اما
الاولى ما روي انه لما ترك الناس قراءة البسملة في اوايل السور قال ابن عباس
سرق الشيطان من الناس اية والثانية ما روي عنه ايضا انه قال

من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة اية من كتاب الله وفي متن
هذه الرواية بحث مشهور وبسطنا الكلام فيه في تفسيرنا الموسوم بالعروة
الوثقى انتهى وفيها ايضا عند قوله وفي متن هذه الرواية بحث قالت
الحنفية متن هذه الرواية معلول لان في اوائل السور في القران مائة وثلاث
عشرة اية اذ لا بسملة لبراءة فكيف يكون قد ترك مائة واربع عشرة اية
واجاب الشافعي بانها مع بسملة وسط النمل تعتبر مائة واربع عشرة اية
انتهى وقد يقال ايضا ان الترك في قول ابن عباس اعم من التحقيقي
والتقديري فان من تركها في ما عدا سورة براءة فانه ايضا
لو كان في اولها بسملة لتركها **ولاتفاق الكل** اي كل الامة
على اثباتها **على اثباتها** اي اثبات البسملات في اوائل السور مكتوبة
بلون خطه اي خط القران فكما انه مكتوب بالسواد
فالبسملة ايضا كذلك كما قد اثبت بلون خطه كثير من الايات
التي قد كررت لفوائد ومعاني **كويل** يومئذ للمكذبين في
سورة المرسلات **وفباي** الاء ربكما تكذبان في سورة الرحمن
مع مبالغة السلف رضي الله عنهم وتوصيتهم **في تجريده**
اي تجريد القران عما سواه لئلا يتوهم انه منه حتى منع قوم
العجم التي هي النقط والحركات ولم يمنع احد البسملة وفي
الحاشية اي عن كل ما يوهم انه منه حتى انهم غايروا الوان
التراجم لئلا يتوهم انها منه وتواتر البسملة في اوائل السور
عند قوم دون اخرين جائز ككثير من المتواترات فجزم الحاجبي
بعدمه محتجا بالاختلاف فيها مع الاتفاق في النمل غير جيد انتهى

منتهى الحاجبي ههنا فما نقل احادا فليس بقران للقطع بان العادة تقتضي
بالتواتر في تفاصيل مثله وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم
منعت من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في اوائل
السور قرانا فليس بقران فيها قطعا كغيرها وتواترت بعض اية
في النمل فلا تخالف انتهى قال العضدي فان قيل فما الحق في
بسم الله الرحمن الرحيم لم امن القران هي ام لا قلنا انها ليست من القران
في اول سورة اصلا بدليل انه لم يتواتر انه من القران في اوائل السور
فلا يكون قرانا في اوائل السور لقضاء العادة بتواتر تفاصيل
مثله ثم قال فيه كلام طويل وربما يقال لو شرط تواتره في
المحل دون تواتر كونه قرانا فيه لم يلزم ماذكروا ومعناه على
ما يفهم من الشرح انا نشترط فيما هو قران تواتره في محله وان
لم يتواتر كونه فيه من القران لان المكررات قد تواترت في
محالها بحيث لا يمكن اسقاطها وغير المكرر انما تواتر في محل واحد
بحيث لا يمكن اثباته في محل اخر لا في الحال ولا في الاستقبال
وحينئذ لا يتم الاستدلال على ان التسمية في اوائل السور ليست
من القران بناء على انه لم يتواتر كونها هناك من القران لانها
قد تواتر نقلها هناك كتابة في المصاحف وتلاوة على الالسن
وان لم يتواتر كونها من القران **والقراءات السبع** المنسوبة الى
القراء السبع **متواترة** بشرط اسنادها اليهم واستقامة وجهها
في العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها
ان كانت جوهرية وهي ما تختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه

كملك

كملك بغير الالف الذي تنسب الى نافع وغيره باسناد صحيح مكتوبا في مصحفهم
بغير الالف **ومالك** بالالف هذا والذي قبله متواتر والا لكان غير
متواتر وهو من القران فبعض القران غير متواتر وقد بطل لما مر ولا يمكن
ان يصار الى احدهما بعينه فيقال انه هو المتواتر دون الاخر وذلك
الواحد هو القران لانه تحكم باطل لاستوائهما بالضرورة قيل كل واحدة
من السبع ليست متواترة كيف وكل قراءة لم تستند الا الى قار واحد
وقيل ان المتواتر لم يخرج من السبع وهذا اعني عدم تواتر السبع لا ينافي
جواز تلاوة كل واحد منها في الصلوة للاجماع عليه ولا ينافي كون ما
بين الدفتين متواترا لذلك **اما الهيئة الادائية** اي الماخوذة عن
اهل الاداء وهم الشيوخ **كالمد** الواقع من اختلاف القراء في ان الالف
والواو والياء السواكن اذا كانت بعدها همزة الى اي مقدار يمد و
في الحاشية مطلق المد او المد المتصل **والامالة** وهي ان تنحو بالالف
نحو الياء وبالفتحة نحو الكسرة كالهدى والرحمة وتخفيف الهمزة ونحوه
فلا تواتر فيها لعدم اختلاف خطوط المصحف والمعنى باختلافها **ولا**
عمل جائز **بالشواذ** من القراءات وفي الحاشية اي لا عمل بقراءته ولا باحكام
لو ترتب عليه حكم انتهى ترتب الحكم مثل ما نقل على ما قيل في مصحف ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متتابعات وقد احتج به ابو حنيفة فاوجب التتابع ورد بانه
ليس بقران لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة
العمل به ولا عبرة بكلام هو غيرهما فلا حجية فيه اصلا ولهذا قيل اجمع
المسلمون على ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا عن المعصوم لا اعتبار
بحجيته **وقيل** القايل العامل بالقياس ولا احاد **هي** اي القراءات الشواذ

كاخبار الاحاد في وجوب العمل بها لان الشاذ لا يخلو ان يكون قراءنا او خبرا
او وردبيانا فظن قرانا فالحق فان غير الخبر الوارد لذلك لا يحتمله وعلى
التقديرين يجب العمل به الجواب المنع لجواز ان يكون مذهبا لصحابي
وذلك لانه يجوز نقل الخبر بالمعنى وربما اجتهد الصحابي في خبر ورد
بيانا وروى بناء على اجتهاده كما يقول من مذهبه ان صيغة الامر للوجوب
اوجب رسول الله ص ذلك اذا ورد منه ع امر به سلمنا لكن متى يثبت
العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يكن خطا قطعا الاول ممنوع والثاني
مسلم ولا يفيد لان هذا خطا قطعا لانه لم ينقله على انه خبر الرسول
وسنته بل على انه قران مع انه ليس بقران لعدم تواتره فارتفع الثقة
ولا بحث للمجتهد المستدل **من غير احكامي الايات** من
القران فلا حاجة له الى غيره منه **وهي** اي الايات الاحكاميه **خمسما**
ماية اية تقريبا لا تحقيقا وذلك انما هو بالمتكرر والمتداخل والا
فهي لا تبلغ ذلك **وقد بسطنا الكلام فيها** اي في ايات الاحكام **في**
مشرق الشمسين سوال ورد في الحديث عنهم عليهم السلم القران اربعة
ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع فرائض واحكام وربع قصص وامثال
والقران ستة الاف اية وستة وستون اية فكيف تكون خمسماية
ربعه وهي اقل واجيب عنه اولا فليس المراد بالربع الربع حقيقة وهو
جزء من اربعة اجزاء متساوية في المقدار بل باعتبار المعنى فلا
يلزم ان تكون الارباع متساوية من حيث المقدار وثانيا ان الفرائض
والاحكام قد تكون فقهيه وقد تكون اصوليه والخمسماية المبحوث
عنها فقهية لا غير فجاز كون تمام الربع في فرائض واحكام غير فقهية
وثالثا بان المراد بالارباع الانواع فيصير المعنى القران اربعة انواع نوع فينا ونوع في عدونا ونوع فرائض

واحكام

واحكام ونوع قصص وامثال وهو سديد
المطلب الثاني في السنة وهذا من ابحاث الكتاب وهذا بحث
السنة والسنة لغة الطريقه والعادة واصطلاحا في العبادات النافلة
وفي الادلة **وهي** اي السنة المراد في الادلة **قول النبي صلى الله عليه**
واله او فعله او تقريره غير قران ولا عادي في الحاشية هكذا عرف
السنه بعض الاصوليين من دون اضافة قولنا غير قران ولا عادي واورد عليه
انتقاض طرده بالقران واجيب بانه قول الله والنبي صلى الله عليه واله قد
حكاه وليس قولا له ولا يخفى انتقاض عكسه ح بالحديث القدسي وبما حكاه
صلى الله عليه واله من كلام الانبياء مثلا وبعضهم عرفها بما صدر عن النبي
صلى الله عليه واله غير القران من قول او فعل او تقرير ويرد على طرده
الاقوال والافعال والتقريرات العاديه كطلب الماء والغذاء والقيام والقعود
والتقرير عليها وامثالها فينبغي ان يقال غير قران ولا عادي كما قلنا انتهى
وبما زاده قدس سره خرج ما ورد على التعريفين **وما يحكى احدها** اي احد
الثلاثة التي هي القول والفعل والتقرير فهو **حديث نبوي** في الحاشيه اما
نفس الفعل او التقرير او القول فلا يطلق عليها اسم الحديث وانما يطلق عليها
اسم السنه فعلى هذا بين السنة والحديث تباين لانه ليس احد الثلاثة بل هو
حكاية احدها لكن الحق ان بينهما عموما من وجه على ما سيجيئ في اواخر هذا
الفصل انتهى قوله بينهما عموما من وجه فيجتمعان في نفس قوله صلى الله
عليه واله وتفارق السنة الحديث في نفس الفعل او التقرير ويفارق
الحديث السنة في حكاية قوله او حكاية فعله او حكاية تقريره **وقد يحد**
مطلقه اي مطلق الحديث الوارد عن المعصوم سواء كان نبويا او غيره
على ما في الحاشية **بكلام** متعلق بيحد **يحكي قول المعصوم** نبيا كان او اماما

او غيرهما كالبتول عليها السلم وحكاية القول كما لو قال الراوي قال رسول الله
صلى الله عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي او يحكي فعله الوارد عنه كما لو
قال قنت المعصوم في الثانيه قبل الركوع او يحكي تقريره كما لو حكى الراوي قال
مثلا قام رجل صلي بحضرة المعصوم قبل فرض الصبح ركعتين نافلة فاقره عليه
السلم وينتقض طرده اي طرد تعريف مطلق الحديث ببعض عبارات
الفقهاء بنقل اي لجواز نقل الحديث بالمعنى فيكون بعض عبارات
الفقهاء حديثا لوجود حد الحديث فيه مع انه لا يسمى حديثا وفي الحاشية
اي لجواز نقل الحديث بالمعنى وعباراتهم من هذا القبيل علي انها لا تسمى بذلك
وانما يجوز ذلك لمن هو عارف بحقايق الالفاظ ومجازاتها ومنطوقها ومفهومها
عالم بفنون العربية من النحو وعلم المعاني وغيرها ومنع جماعة من الاصوليين
من نقل الحديث بالمعنى للعالم وغيره والاصح جوازه للعالم وقد روي الكليني
طاب ثراه عن الصادق عليه السلم حديثين مشعرين بذلك اوردهما والدي رحمه
الله في كتاب اصول الاخبار انتهي وفي بعض النسخ اوردناها في كتابنا اصول
الاخبار قال وذكر ابن ادريس رحمه الله فيما استطرفه من كتاب السياري عنه عن
بعض اصحابنا يرفعه الي ابي عبد الله عليه السلم قال اذا اصبت معنى حديثنا
فاعرب عنه بما شئت وقال بعضهم لا باس ان نقصت او زدت او قدمت
او اخرت اذا اصبت المعنى وقال هولاء يأتون بالحديث مستويا كما يسمعونه
وانا ربما قدمنا واخرنا وزدنا ونقصنا فقال ذلك زخرف القول غرورا
اذا اصبت المعنى فلا باس انتهي ولا يسمى نقل الحديث بالمعنى حديثا الا
باخذ قيد الحيثية في الحكاية فتلك العبارات ان اعتبرت من حيث كونها
حكاية قول المعصوم فهي داخلة وان اعتبرت من حيث كونها مودي اجتهادهم

فهي خارجة كذا في الحاشية ومنها ايضا عند الحيثية كما ذكرنا في مشرق
الشمسين انتهي والمرقوم في بعض نسخ هذا الكتاب قال المصنف في مشرق الشمسين
بعد ذكر التعريفين ويرد عليه وعلى الاول انتقاض عكسهما بالحديث المنقول
بالمعنى ان اريد حكاية القول بلفظه وطردهما بكثير من عبارات الفقهاء
في كتب الفروع ان اريد ما يعم معناه ويمكن الجواب باعتبار قيد الحيثيه في
الحكاية فتلك العبارات ان اعتبرت من حيث كونها حكاية قول المعصوم فلا باس
بدخولها وان اعتبرت من حيث كونها حكاية عما ادي اليه اجتهادهم فلا باس
في خروجها انتهي وينتقض عكسه اي عكس المصلي الحديث المحكي بالمسموع
اي الكلام المسموع من المعصوم حال كون المسموع غير محكي عن معصوم
اخر مثله والتزام خروجه اي خروج الحديث المسموع من المعصوم عن
مطلق الحديث يقتضي عدم سماع احد منه اي من المعصوم عليه السلم
حديثا اصلا لكونه لا يسمى حينئذ حديثا الا ما حكاه اي المعصوم عن
مثله وهذا باطل فالاولى في تعريف الحديث ان يقال هو اي الحديث
قول المعصوم فيدخل المسموع منه او حكاية قوله او فعله او تقريره
فظهر ان بين السنة والحديث عموما من وجه كما اختاره قدس سره في الحاشيه
فالسنة والحديث يجتمعان في قول النبي صلى الله عليه واله وتفترق السنة
عن الحديث في فعله وتقريره والحديث عن السنة في حكاية احد الثلاث
كما ذكرناه وقد يقال لا بد من زيادة قيد على هذا التعريف وهو اذا دل على
حكم شرعي ليخرج العادي ومما حكاه المعصوم عن احوال الغيبات والامم الماضية
والقرون الخالية هذا وما ينتهي الي المعصوم حديث وما لا ينتهي الي المعصوم
ليس حديثا عندنا واطلاق الحديث على ما ورد عن غير المعصوم بجوز

وكذلك الاثر وفي الحاشية اما عند المخالفين فكلما ينتهي الي النبي صلي
الله عليه واله واو الصحابي او التابعي فهو حديث انتهي **فصل** الكتاب
والسنة يشتركان في السند والمتن فالمتن ما تضمنه احدهما من امر ونهي و
منطوق ومفهوم ونحوها والسند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر والحاد
مقبول او مردود ولا شك ان الطريق مقدم عليه طبعا فقدمه وضعا فيطابق
واشار قدس سره الي ماهية الخبر بقوله **الخبر** وهو نوع مخصوص
من القول ويقال للصيغه وهو قسم من الكلام اللساني والكلام النفسي
غير معقول فعلي هذا لا يقال اذا حكمت النفس بامر علي اخر ايجابا او سلبا
سمي ذلك خبرا كما فعله العلامة طاب ثراه الا مجازا **يطلق تارة علي**
ما يرادف الحديث وقد عرفه قدس سره **واخرى على ما يقابل**
الانشاء وبينهما عموم وخصوص من وجه لتصادقهما في قوله ع انما
الاعمال بالنيات وتفارقهما في نحو ان الله على كل شئ قدير وخذوا عني
مناسككم وفي الحاشيه الخبر يطلق على ما يرادف الحديث تارة و
على ما يقابل الانشاء اخرى وتعريفه على الاول بكلام يكون لنسبته خارج
في احد الازمنة الثلثه كما فعله شيخنا الشهيد الثاني طاب ثراه انما يطلق
على الثاني لا على الاول لانتقاضه طردا بنحو زيد انسان وعكسا بالاحاديث الانشائية
الانشائيه كقوله صلى الله عليه واله صلوا كما رايتموني اصلي اللهم الا ان
يجعل قول الراوي قال النبي ص مثلا جزءا من اصلي ~~اللهم الا ان~~ الحديث ويضاف
الي التعريف قولنا يحكى الي اخره كما هو كما ترى والسنه اعم من الحديث لصدقها على
نفس الفعل والتقرير واختصاصه بالقول لا غير والحديث القدسي ما يحكي
كلامه تع ولم يتحد بشئ منه كقوله ص قال الله تعالى الصوم لي وانا اجزى عليه

انتهى

انتهى قوله على ما يقابل الانشاء الانشاء عبارة عن ايجاد معنى بلفظ
يقارنه في الوجود كما في الصلوة مثلا قوله ويضاف الي التعريف قولنا يحكي الي اخره
فيقال الخبر كلام لنسبته خارج يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره **ويرسم**
اي الخبر **حينئذ** اي حين يطلق علي ما يقابل الانشاء **بكلام لنسبته** وهي
وقوع او لا وقوع **خارج كما مر** في بحث القضايا قيل الخبر لا يحد لعسره وقد تقدم
مثله في العلم وقيل لانه ضروري من وجهين الاول ان كل احد يعرف انه موجود
هذا خبر خاص واذا كان الخبر المقيد ضروريا فالخبر المطلق الذي هو جزئه
اولي ان يكون ضروريا الجواب انه لا يلزم من حصول امر تصوره اذ قد يحصل
ولا يتصور وقد يتقدم تصوره حصوله فيتصور وهو غير حاصل واذا ثبت انفكا
نقول المعلوم ضرورة نسبة الوجود الي القائل انا موجود اثباتا وهو غير
تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم ان يكون ماهية الخبر ضروريه
ثانيهما وهو المنقول عن فخر الدين التفرقة بين الخبر وبين غيره من الطلب بانواعه
ونحوه ضرورية ولذلك يورد كل من الخبر واقسام الطلب في موضعه ويجاب
عن كل بما يستحقه ولولا العلم ضرورة لما كان كذلك الجواب قد تقدم في جواب
الاستدلال السابق من ان العلم بحصول امر لا يتوقف على تصوره حقيقه
فهنهنا اولي ان لا يتوقف العلم بحصول التفرقه بين هذه الحقايق على تصوراتها
على ان المعلوم ضرورة حصول النسبة لا تصورها فكل احد يميز بين حصول
النسبة الخبريه وحصول النسبة الطلبيه وهو غير تصورها فيكون اللازم
ان حصولها ضروري والمتنازع تصورها وقيل يحد به وقد اختلف فيه فقال
القاضي والمعتزله هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب واعترض عليه بان الواو
للجمع فيلزم الصدق والكذب معا فيه وذلك محال فلزم ان لا يوجد

خبر وايضا فيرد كلام الله سواء اريد الاجماع او النفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب
واجاب القاضي بان المراد دخوله لغة اعني لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر
كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا ما يدفع ذلك لكن يرد عليه ان الصدق
لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فهذا عرفهما اهل اللغة فما
لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور حتى قال ابن الحاجب لا جواب عنه وقال العضدي
للقاضي ان يمنع انهما لا يعرفان الا به بل هما ضروريان او هما المطابق نفسه لمتعلقه وخلافه
وامكان ذكره في تعريفهما لا يضر اذ يمكن في كل خاصة اللهم الا ان نقصد المعترض الزام حيث
عرفوه بذلك وقيل التصديق او التكذيب فيرد الدور وان الحد يأبى أو واجيب بان
المراد قبول احدهما وقيل كلام يفيد بنفسه نسبة وانما قيل بنفسه ليخرج نحو قائم لان
الكلام عند القائل كلام وهي تفيد نسبة مع الموضوع وقيل الكلام المحكوم عليه بنسبة خارجية
ونعني بالخارج عن كلام النفس فنحو طلب القيام حكم بنسبة لها خارجي بخلاف قم وفي
الحاشية لما صدق هذا التعريف على الخبر الكاذب فرع عليه بعض الفقهاء ما لو قال
لزوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي على كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فانه
يقع الظهار لصدور الخبر عنها وان كان كاذبا وفيه ان هذا انما يستقيم اذا كان
غرضه مطلق الاخبار لا الاخبار الصادق كما هو الظاهر وفرع العامة على ذلك ما
لو قال لاحديهن ان لم تخبريني بعدد حب هذه الرمانة فانت طالق فطريق التخلص
ان تخبره باقل ما يمكن فيها صاعدة الى الاكثر وفيه ان هذا انما يستقيم اذا لم يكن غرضه
تشخيص ما فيها بلا ذكر لا غير انتهى وصدقه اي صدق الخبر وكذبه اي كذب الخبر مطابقته
للواقع باعتبار الصدق وعدمها اي عدم مطابقته للواقع باعتبار الكذب وهذا
هو المذهب المختار وفي الحاشية مما تفرع على هذه المسئلة انه لو قال المدعي بعد اقامة البينة
كذبت شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحض وعلى مذهب

النظام
لا تسقط دعواه ولو قال لم تصدق شهودي فان دعواه تسقط على المختار
فقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار
على المذهبين دون مذهب النظام ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار
دون المذهبين الاخيرين ومما تفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر
ان شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحض هو اقرار
كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان
شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا فتامل انتهى قوله تسقط دعواه
الى اخره في الحاشية وجه سقوط دعواه على المذهب المختار وكذا على مذهب
الجاحض وعدم سقوطها على مذهب النظام في ما لو قال بعد اقامة البينة
كذب شهودي هو ان معناه على المختار ان خبرهم هذا لم يطابق الواقع
وعلى مذهب الجاحض انه لم يطابق الواقع مع شيء اخر وهو الاعتقاد واما
عدم سقوطها على مذهب النظام فلان معناه انهم لم يقولوا ما يوافق اعتقادهم
اي انما اخبروا به غير مطابق لاعتقادهم فله ان يقيم بينة اخرى اذا اعتقدت
غير اعتقادهم اذ المدار على الاعتقاد ووجه سقوط دعواه في
قوله لم تصدق شهودي على المختار هو ان قوله لم يصدق شهودي معناه
انه لم يقع منهم مطابقة للواقع وصدق الخبر مطابقته للواقع وهو لم يحصل
ولا واسطة فتسقط دعواه ووجه عدم سقوطها على المذهبين اما على
مذهب الجاحض فان معناه حينئذ انه لم يقع منهم مطابقة لا للواقع
ولا للاعتقاد معا وهو اعم من ان يكون قد وقع منهم مطابقة للواقع
دون الاعتقاد ومن انه قد وقع منهم مطابقة للاعتقاد دون الواقع
ومن انه قد وقع منهم عدم مطابقة للواقع وللاعتقاد معا ولا دلالة للعا م

على الخاص فلا تسقط دعواه لثبوت الواسطه لاحتمال انه يريد انه قد وقع
منه مطابقه للواقع دون الاعتقاد او بالعكس ووجه عدم سقوطها
على مذهب النظام فلان معناه حينئذ انه لم يقع منهم مطابقه للاعتقاد
فكانه قال كذب شهودي فله حينئذ ان يقيم بينة اخرى يعتقدون عين
هذا
اذ المدار عنده على المطابقة لاعتقاد المخبر وعدم المطابقه له ووجه
الاقرار على المذهب المختار ومذهب الجاحظ فيما لو قال له المنكر
صدق شهودك دون مذهب النظام هو ان معناه على مذهب
المختار ان خبرهم طابق الواقع وعلى مذهب الجاحظ انه طابق الواقع والا
عتقاد واما انه ليس اقرارا على مذهب النظام فلان معناه حينئذ انه
طابق اعتقادهم وليس ذلك اقرارا في حق الغير ووجه الاقرار على
المذهب المختار دون المذهبين فيما لو قال المنكر لم يكذبوا فلان معنا
على المختار انه لم يقع منه عدم مطابقة للواقع فهو مطابق للواقع اذ لا
واسطة ومعناه على مذهب الجاحظ انه لم يقع منهم عدم مطابقة للوا
قع والاعتقاد معًا ولا يلزم منه المطابقه للواقع والاعتقاد معًا
لثبوت الواسطه وهو المطابقه للواقع دون الاعتقاد او بالعكس
ومعناه على مذهب النظام انه لم يقع منهم عدم مطابقه للاعتقاد
بل هو مطابق لاعتقادهم ولا يكون ذلك اقرارا في حقه انتهى لا لاعتقاد
المخبر اي ليس صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر كما لو قال
العالم قديم معتقدا ذلك وكذبه عدمها اي عدم مطابقته لاعتقاد
المخبر كالعالم حادث غير معتقد لذلك كالنظام اي كمذهبه
ولا لهما اي ليس صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر كما لو قال

للواقع واعتقاد المخبر وكذبه عدمها اي عدم مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر
كالجاحظ اي كما ذهب اليه الجاحظ وفي الحاشيه اي عدم مطابقته للواقع
واعتقاد المخبر معًا ولا يخفى ان مفاد هذه العبارة بحسب العرف ان للمخبر
اعتقادًا ولكن لا يطابقه الخبر كما يقال زيد ليس حسن الغلام فان مفاد هذا الكلام
ان له غلامًا ولكنه غير حسن وملخص كلام الجاحظ ان الخبر ستة اقسام لانه
اما مطابق للواقع او مع الاعتقاد او لا اما مع اعتقاد مطابقته له او اعتقاد
عدمها او بدون اعتقاد فواحد منها صادق وهو مطابقة الواقع مع اعتقاد
مطابقته له وواحد كاذب وهو غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدم مطابقته
له والاربعة الباقيه وسايط بين الصدق والكذب وهي مطابقة الواقع اما
مع اعتقاد عدمها او بدون اعتقاد وعدم مطابقة الواقع اما مع اعتقاد
المطابقة او بدون اعتقاد ولا يخفى ان قولنا او بدون اعتقاد يشمل صورتين
ما لا يكون عن قصد وشعور ككلام المجنون وما معه قصد وشعور
ككلام الشاك فيصير اقسام الخبر عنده بالنظر الى هاتين الصورتين
ثمانيه والوسايط ست والثابت بدليله الاتي ثلاث وان جعلنا الاقسام
ستة فاثنان وكلام العضدي يعطي ان الاية انما تدل على واسطة واحدة
من الاربع وهي الكلام لا عن قصد فلا يثبت بها سواها وكلامه هذا بعيد
عن الصواب فلا تغفل عبارة العضدي قال الجاحظ الخبر اما مطابق
للخارج او لا مطابق والمطابق اما مع اعتقاد انه مطابق او لا وان لا مطابق
اما مع اعتقاد انه لا مطابق او لا والاول والثاني فيهما وهو ما ليس مع الاعتقاد
ليس بصدق ولا كذب فبينهما واسطه واحتج بقوله افترى على الله كذبًا
ام به جنة وجه الاستدلال ان المراد الحصر فيهما اي في كونه افتراء او كلام

مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا
وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وما ذلك الا لان المجنون لا يقول
عن قصد واعتقاد الجواب ان المراد افترى ام لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون
لا افتراء له فالكاذب من غير قصد يكون مجنونا او المراد افقصد فيكون كاذبا ام لم
يقصد فلا يكون خبرا والحاصل ان الافتراء اخص من الكذب ومقابله قد يكون
كذبا وان سلم فقد لا يكون خبرا كما قالت عائشة ما كذب ولكنه وهم فدل ان الوهم
وهو ما ليس عن اعتقاد ولكن خالف الواقع فليس بكذب والجواب انه ماول بانها
كذب عمدا اطلق عاما واراد خاصا وذلك شايع انتهى **وتكذيب المنافقين**
هذا شروع في الجواب عما استدل النظام على مذهبه بقوله تعالى اذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
ان المنافقين لكاذبون لان الله تعالى حكم بانهم كاذبون في قولهم انك
لرسول الله فالتكذيب اما لكونه غير مطابق للواقع وهو باطل واما لكونه غير
مطابق للاعتقاد وهو المطلوب والجواب عنه من وجوه الاول ان تكذيب المنافقين
في قولهم انك لرسول الله لا لاجل انه خبر غير مطابق لاعتقادهم بل لاجل انه
مطابق للواقع لكن لا نفس الامر بل **في زعمهم** الفاسد واعتقادهم الباطل
لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم لكنه صادق
في نفس الامر فكانه قيل انهم يزعمون انهم كاذبون في هذا الخبر الصادق
الثاني **او في الشهادة** يعني ان التكذيب ليس راجعا الى نفس مدلول نشهد
لظهور انه انشاء للشهادة لا اخبار عن شهادة حالية او استقبالية بل الى
ما يتضمنه من الخبر غير المطابق للواقع وهو انهم يقولون ذلك عن علم
بشهادة الوقت الثالث **او تسميتها** اي او هم كاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار

الخالي عن المواطاة شهادة الرابع **او استمرارها** اي او هم كاذبون انهم
يستمرون عليها في الغيبة والحضور بشهادة فعل المضارع المبني على الاستمرار
وان هذه الشهادة صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام
والجملة الاسمية الخامس **او في لازم الفائدة** يعني غرضهم من قولهم انك لرسول
الله الاخبار بانهم عالمون بمضمون هذا الخبر فكذبهم الله في ذلك والفرق بين
الفائدة ولازمها على ما قرر في محله هو ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب
وحينئذ فاما ان يفيده الحكم وهو وقوع النسبة اولا وقوعها او كونه عالما
به كقولك حفظت التورية لحافظها ومنه قولهم انك لرسول الله ويسمى الاول
فائدة الخبر والثاني لازمها السادس **او حلفهم** على عدم النهي عن
الانفاق وفي الحاشية قد ورد الخبر عن النبي صلى الله عليه واله في نزول
هذه الاية هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا بان
المنافقين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا وقالوا لئن رجعنا
الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل فلما جاؤا الى الرسول صلى الله عليه واله
حلفوا انهم ما قالوا هذا الكلام وما نهوا عن الانفاق فنزلت هذه الاية انتهى
الاية هي ما كذبهم الله تعالى بها بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون السابع
او المعنى هم قوم كاذبون اي شانهم الكذب **فلا تغتر بصدقهم** وان صدقوا
في هذا الخبر خاصة فقد يصدق **الكذوب** في الحاشية فصارت
الاجوبة عن استدلال النظام سبعة ولم يجتمع هذه السبعة في غير هذا
الكتاب انتهى قيل ترتيبها يستدعي ان تورد هكذا لا نسلم التكذيب راجع الى
المشهود به لجواز ان يكون قوله لكاذبون منزلا منزلة اللازم فلا يستدعي مفعولا
ولو سلم يجوز ان يكون التكذيب راجعا الى حلفهم على عدم النهي عن الانفاق

ولو سلم فيجوز ان يرجع الى الشهادة او التسمية او الاستمرار ولو سلم رجوع التكذيب
الى المشهود به فلا نسلم انه راجع اليه باعتبار نفسه لجواز ان يكون باعتبار
لازمه ولو سلم فالمعنى انهم كاذبون في زعمهم وان كانوا صادقين في الواقع
وترديد الكفار خبره صلى الله عليه واله في الحاشيه جواب عن
دليل الجاحظ في قولهم افترى على الله كذبا ام به جنة وهذه اشارة الى
استدلال الجاحظ على ثبوت الواسطة وتقريره ان الكفار حصروا خبره صلى الله عليه واله
في الحشر في كونه كاذبا او كلام مجنون ولا يريدون به الصدق لاعتقادهم
عدمه ولا الكذب لانهم جعلوه قسيمه فقد اثبتوا الواسطه وهم اهل اللسان
هذا وقد عرفت ان الوسائط تكون عنده ستة وظني انه قصد الاستدلال
بهذه الاية على ثبوت ثلث وسائط كما مر في الحاشيه الخبر لا عن قصد وشعور
ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد
ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق وتبقى
الواسطه الرابعه والخامسه بلا دليل وهما مطابقة الواقع مع عدم الاعتقاد
اما للجنون او للشك اذ معلوم انهم لا يريدون شيا منهما انتهى قوله وظني انه قصد
الاستدلال بهذه الاية على ثبوت ثلث وسائط كما مر في الحاشية السابقة الوسائط
الثلث هي قوله هناك لانه اما مطابق للواقع او لا اي او غير مطابق للواقع و
اما ان يكون بدون اعتقاد المطابقه فاما لا عن قصد وشعور او عنه ككلام
الشاك فهذان واسطتان او مع اعتقاد المطابقه فهذه الثالثه والترديد المذكور
انما هو بين الافتراء وعدمه اي عدم الافتراء المعبر عنه بالجنه لان
المجنون يلزمه عدم الافتراء اذ الافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فيكون
هذا حصر الخبر الكاذب في نوعيه وهو الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد وفي

الحاشية ولا يخفى ان للنظام تنزيل هذه الاية على مذهبه فكانهم قالوا ان لم يعتقد
ذلك فهو كاذب وان اعتقد فهو مجنون انتهى وعلى التقديرين فلم تثبت الواسطة
في الحاشية بين الصدق والكذب واثبات الواسطة على مذهب الجاحظ دليل
على ابطال المذهب المشهور وفيه اشارة الى ان دليل الجاحظ ان تم فانما يدل
على ثبوت الواسطة لا على ما هو المدعى من ان الصدق مطابقة الواقع مع اعتقادها
والكذب وعدم مطابقته له مع اعتقاد عدمها فلا تغفل انتهى فصل الخبر
المتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد بفترة من الوتر ومنه قوله تعالى ثم
ارسلنا رسلنا تترى واصطلاحا خبر جماعة يفيد بنفسه القطع اي العلم
بصدقه ويقرب منه خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احال العقل
اتفاقهم على الكذب وقوله بنفسه خرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر
بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة فان من القرائن ما
يلزم الخبر من احوال في الخبر والمخبر عنه والمخبر ولذلك تفاوت عدد التواتر
ومنها ما يزيد على ذلك من الامور المنفصلة واما بغير القرائن كالعلم بخبره
ضرورة كالواحد نصف الاثنين او نظرا كالعالم حادث لانه يفتقر الى دليل
ثم اتفق العقلاء ان خبر المتواتر بشرائطه يفيد العلم بصدقه وشبهة السمنية
هم قوم عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وفي الحاشية بضم السين المهملة
واسكان الميم طائفة من الهند منسوبون الى سومنات اسم موضع في بلاد
الهند من تلك الشبه قولهم يجوز الكذب على كل المخبرين فيجوز على الكل اذ هو
عبارة عن الاحاد واذا فرض كذب واحد تحقق كذب الكل ومنها انه
لو حصل بها العلم لم يفرق بين ما حصل به وبين كون الواحد نصف الاثنين
ومنها ان الضرورة تستلزم الوفاق وهو منتف هنا لمخالفتنا لكم فيه انتهى

المراد بعدم العقلة ان دليل الجاحظ لو تم ودل على ثبوت الواسطة في الاية الكريمة لكنها ليس بين الصدق والكذب بل بين الصدق وافتراء الكذب

المراد بالمخبر عنه الواقعة وبالمخبر السامع والاولى ظاهر منه

واعلم ان ع

قوله لم يفرق بين ما حصل الى آخره من تتمة كلام المعارض واللازم باطل لانا اذا عرضنا على
انفسنا وجود اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني
اقوى بالضرورة والشبهة المذكورة **واهية** لانها تشكيك في الضروري
فلا يستحق جوابا واجيب عنها اما عن الاولى بان حكم الجملة يخالف حكم الآحاد فان
الواحد جزء العسكر والعسكر متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد
دون كل شخص عن انفراده وعن الثانية ان كلا منهما ضروري ولكن قد يختلف
الشيئان الضروريان من حيث احدهما اقوى بيانا من الآخر والثاني هنا
كذلك وعن الثالثة ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد
من الشرذمة القليلة هذا وقد نقل ان السمنية والبراهمة منعوا من افادة
الخبر المتواتر العلم مطلقا فانهم قالوا لا علم في غير الضروريات الا بالحواس
دون الاخبار ونقل بعضهم ان السمنية منعوا في الامور الموجودة كالخبر عن و
جود مكة وبغداد وبعضهم فصل بانه يفيد العلم في الحاضر دون الغائبة والمذهب
الحق على انه يفيد العلم مطلقا **وشرطه** اي شرط الخبر المتواتر في افادة العلم عدة
شروط منها صحيحة ومنها فاسدة اما الصحيحة كلها في المخبرين الاول
بلوغ رواته اي رواة المتواتر **في كل طبقة** من طبقات المخبرين الاول والآخر
والوسط بالغا ما بلغ **حدا يومن معه تواطئهم** على الكذب عادة والا لم
يفد العلم **و**الشرط الثاني **استنادهم** اي المخبرين **الى الحس** الظاهر كالسمع
والبصر لا لما يرجع الى العقل مثل حدوث العالم وفي الحاشية وهو متحقق
اي الاستناد الى الحس
في اصول الشرايع كثيرا كالصلوات الخمس واعداد ركعاتها وقليلا في الاحاديث
الخاصة حتى قيل من سئل عن ابراز مثال لذلك اعياه طلبه كالحديث
انما الاعمال بالنيات ليس منه وان نقله عدد التواتر واكثر لان ذلك طرا

وان تواتر بعد وسطها

في وسط اسناده انتهى **وحصر اقلهم** اي اقل رواة المتواتر **في عدد** لافادة
العلم **مجازفة** الجزاف المجهول في عدد او مكيل او موزون وانما كان مجازفة
لعدم انضباط في ذلك لحصول العلم تارة بعدد قليل واخرى بعدد كثير
وفي الحاشية والاقوال المشهورة في ذلك ستة قيل خمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون
وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وثلثة عشر وادلتهم في غاية الضعف
انتهى قوله في ذلك اي في حصر اقلهم ومعتبر الخمسة القاضي ابو بكر فانه يجزم
بانه لا يحصل بخبر الاربعة والا لحصل بقول شهود الزنى فلم يحتج الى التزكية
وتردد في الخمسة ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الخمسة والاربعة
الا ان يقول قد يفيد العلم فلا يجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد
فالتزكية ليعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الخبر والشهادة كيف والاجتماع
في الشهادة مظنة التواطؤ ومعتبر اثني عشر بعضهم لعدد نقباء موسى
عليه السلم لانهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم ومعتبر العشرين ابو
الهذيل لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وذلك ليفيد خبرهم
العلم باسلامهم وتوضيحه ان العشرين لو قاتلوا الكفار واسلم الكفار
وردوا عن قتالهم واخبروا بان الكفار اسلموا ليحصل العلم بخبرهم
لغيرهم من الانصار حتى لا يعودوا لقتالهم ومعتبر الاربعين لقوله تعالى
يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وقد كانوا اربعين
فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية ومعتبر السبعين لاختيار
موسى عليه السلم لهم للعلم بخبرهم اذا رجعوا فاخبروا قومهم و
معتبر الثلثمائة وثلاثة عشر لعدد اهل بدر ليحصل للمشركين العلم
بما يخبرونهم من معجزات الرسول عليه السلم واما الفاسدة فشرط

قوم الاسلام والعدالة لاخبار النصاري بقتل عيسى عليه السلم وجوابه اختلال
في الاصل او الوسط وشرط اخرين ان لا يحويهم بلد واخرين اختلاف النسب و
الدين والوطن واليهود اهل الذلة منهم دفعًا للتواطؤ لخوفهم او وشرط اخرين وقول المخالفين
كالحاجبي والآمدي وغيرهما باشتراطنا معاشر الامامية دخول المعصوم
بين المخبرين افتراء علينا لتحقق العلم منه وبه ضرورة فانه عندنا هو شرط في
الاجماع لا فيه نعم شرط المرتضى رضي الله عنه فيما احتج به المشركون علي
انتفاء معجزات الرسول عليه السلم وفيما احتج به المخالفون في انتفاء النص علي الوصي
بالامامه من انها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بها لو لا تهافي الاخبار المتواتره
بوجود البلدان النائيه والقرون الخاليه عدم سبق شبهة كوضع خبر نقيضا
المتواتر وكتجويز ظهور الامور الغريبه علي يد الساحر التي تؤدي اي تؤديهم
الي اعتقاد نقيضه اي نفي المتواتر وبهذا اجاب رضي الله عنه القاضي عبد
الجبار عند الخليفة علي ما رقم وفي الحاشية احتج عليه بان حصول العلم
عقيب خبر المتواتر اذا كان بالعادة جاز ان يختلف ذلك باختلاف الاحوال
فيحصل للسامع اذا لم يكن اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك ولا يحصل اذا اعتقد
ذلك وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعي عدم
بلوغه التواتر بدعوي نبينا صلي الله عليه واله وسلم النبوة وظهور المعجزات علي
يده موافقة لدعواه فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة
الي نفيه ولو لا الشرط المذكور لم يتحقق جوابنا لهم غير معجزة القران وبهذا
اجاب السيد عن بعض نفي من خالف تواتر النص علي امامة علي صلوات الله
وسلامه عليه حيث انهم اعتقدوا نفي النص لشبهة انتهي وهذا الشرط جيد
وتبعه عليه جماعة من المحققين والمخالفين لئلا يندفع كلام الكفار المشركين من

اليهود والنصاري وغيرهم في تواتر بعض معجزات النبي صلي الله عليه
واله كانشقاق القمر وحنين الجذع وتسبيح الحصا وليندفع ايضا كلام المخالفين
خواصهم للشبهة وعوامهم للتقليد في تواتر النص علي الوصي صلوات
الله عليهما فان عدم السبق بالشبهة او التقليد في الاخبار عن البلاد النائية
والقرون الخاليه حاصل للكل فكان العلم بها للجميع بخلاف معجزات
النبي والنص علي الوصي فان الشرط المذكور موجود عند المسلمين والامامية
مفقود عند خصومهم لان اسلافهم نصبوا لهم شبها تقررت في اذهانهم
تقتضي اعتقاد ما ينافي الاخبار المذكوره فحصل الافتراق لحصول العلم
للاولين دون الاخرين وما لم يتواتر من الاخبار احاد لما فرغ من
الخبر المتواتر شرع في خبر الواحد وذلك ما لم ينته الي حد التواتر وقيل
هو خبر افاد الظن واعترض علي عكسه بخبر لا يفيد الظن واجيب
بان الخبر الذي لا يفيد الظن غير داخل في المحدود لان المقصود تعريف
الخبر الذي يعتد به في الاحكام ولا يكون متواترا ومن الخبر قسم
يسمي المستفيض وهو ما زاد نقلته علي الثلثه وما لم يزد علي واحد فغريب
ولا يفيد ما لم يتواتر بنفسه من غير قرينه الا الظن لانه لو حصل
العلم بخبر العدل بلا قرينه لكان عاديا ولو كان عاديا لاطرد كخبر المتواتر وانتفاء
اللازم بين وهذا يجري عند من يجعل الاطراد الحصول دايما من غير انتفاء عقلي اذ
لا عليه ولا ترتيب عنده الا باجراء الله سبحانه عادته بخلق شيء عقيب اخر والحق
خلافه وايضا لو حصل العلم به لادى الي تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان
بامرين متناقضين فان ذلك جايز بالضروره بل واقع واللازم باطل لان المعلومين
واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين وايضا لو حصل

العلم به لوجب القطع بتخطية من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع فلا يحصل
منه الا الظن و في الحاشيه ومراتب الظن الحاصل منه مختلفة انتهى اى بعضها ضعيف
وبعضها قوى متقارب للعلم فيظن انه علم **ومدعى** اى مدعى افاده الخبر **القطع**
ان كان المخبر عدلا للاجماع على وجوب العمل به والنهى عن اتباع الظن فلو لم يكن
مفيدا للعلم لما جاز العمل به **مكابر** اى معاند لان الاجماع على وجوب العمل بالظواهر
وهو المتبع لا على انه مفيد للعلم والنهى عن اتباع الظن فى ما يطلب فيه العلم من اصول
الدين لا فى الاحكام الشرعيه الفرعيه **وقد يفيد** اى قد يفيد خبر الاحاد القطع
وفى الحاشيه سواء كان المخبر عدلا او فاسقا وتقييد الحاجبى بالعدل لغير محتاج
اليه بل غير مستقيم الا بالتكلف الذى اورده العضدى انتهى عبارة الحاشية
واعلم ان العداله ليست شرطا فى افاده مثله للعلم على ما لا يخفى فقوله بخبر الواحد العدل
انما ذكره لان سائر المذاهب المذكوره مقيده فان احدا لم يقل ان خبر غير العدل يفيد العلم
مطردا انتهى وافاده القطع لا مطلقا بل **ان حف بالقراين** الداله على العلم كما اذا اخبر
ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله وكذلك الملك
واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت ذلك الولد نجد من
انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك واعترض بان العلم لا يحصل
بالخبر بل بالقراين كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن
من الثدى ونحوها واجيب بانه حصل بالخبر بضميمة القراين اذ لولا الخبر
لجوزنا موت شخص اخر **والمانع** بان خبر الواحد المحفوف بالقراين لا يفيد القطع
لعموم الادله الداله على عدم افادته للعلم مثل لزوم الاطراد واجتماع النقيضين
والقطع بتخطية مخالفيه بالاجتهاد **مباهت** يمنع جريان الادله فى صورة النزاع

اما لزوم الاطراد والقطع بتخطية المخالف فلا محذور فى التزامهما واما لزوم اجتماع
النقيضين فلانه مبنى على افادة خبر العدلين العلم وهو ممنوع بل اذا حصل العلم فى
قضيه امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها ولتحرير ان تقرا مباهت على صيغة
اسم المفعول بمعنى المغلوب وفى الحاشية المنازع فى ان خبر الواحد المحفوف بالقراين
غير مفيد للعلم وهذا النزاع على نوعين الاول ان المفيد للعلم انما هو تلك
القراين مع الخبر لا الخبر والثانى انه لا يحصل العلم من مجموع الخبر والقراين
اصلا والمباهت انما هو المنازع بهذا المعنى واما المنازع بالمعنى الاول فنزاعه
غير بعيد واما الاستدلال المشهور من اخبار الملك بموت ولده حين
صراخ المخدرات فظنى انه لا يحسم مادة هذا النزاع كما ذكره فى حواشى
الشرح العضدى انتهى عدم الحسم لجواز ان يكون حصول العلم من المجموع
لا من الخبر وحده **فصل يجوز التعبد بخبر الواحد** العدل
وان كان عاريا عن القرائن المفيدة للعلم **عقلا** بمعنى انه يجوز ان يوجب
الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين لانا نعلم قطعا بان الشارع لو قال
للمكلف اذا اخبرك عدل بشىء فاعمل بموجبه وعرضناه على عقولنا فانا
نعلم انه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته **اجماعا** منا ومن
مخالفينا والمخالف فى ذلك ابو على الجبائى من المعتزله وجماعة من المتكلمين
و... رسالة المحقق وابن قبة من اصحابنا قالوا انه لم يكن ممتنعا لذاته
فهو ممتنع لغيره لانه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال بتقدير كذبه
فانه ممكن قطعا وذلك باطل وما يؤدى الى الباطل لا يجوز عقلا واجيب
ان قلنا ان كل مجتهد مصيب فسقوطه ظاهر اذ لا حلال ولا حرام فى
نفس الامر انما هما تابعان لظن المجتهد ويختلف بالنسبة فيكون حلالا لواحد

حالها لا ضرو ان تبنا المصيب واحد فقط نقلا بل ايضا لان الحكم المخالف للظن ساقط عنه اجماعا وما هو الا كما التعبد بقول المفتي والشاهدين اذا خالفا ما في الواقع وهذا لمنع التعبد بقول المفتي والشاهدين يصلح مستند المنع وروده على تقدير كون المصيب واحدا ونقضا للدليل بانه لو صح بجميع مقدماته لما جاز التعبد بقول المفتي والشاهدين واجيب بانه فيهما لا يقال هذا بالنسبة الى المجتهدين لكنه يؤدي الى التناقض عند تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد لتعارضهما من غير ترجيح لان نقول التوقف وهو عدم العمل لما كان لا دليل اذ شرط العمل عدم المعارض او التخيير وهو تجويز العمل بايهما شاء يدفع وروده قالوا ايضا لو جاز التعبد به لجاز الاخبار عن الباري تعالى وهو باطل الا بمعجزة اجماعا واجيب لا نسلم الملازمة لان الاجماع العادة ثم قد افادة ان من ادعا النبوة بدون المعجزة فهو كاذب وايضا فالفرق بانه يفضي ذلك الى هو كثرة الكذب فيه عادة بخلاف الاخبار عن الرسول صلى الله عليه واله **واختلف** اي اختلف القائلون بجواز التعبد به عقلا **في وقوعه** بمعنى ايجاب الشارع العمل بمقتضاه فمنهم من قال قد وقع التعبد به ومنهم من قال لا يقع **فمنعه** اي منع الوقوع **المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وافقا كثير من قدمائنا** حتى ظن مخالفونا ان اماثل الشيعة لا يقول احد منا بالعمل به وفي الحاشية هذا هو الباعث على نسبة المخالفين المنع من العمل به الى فرقة الامامية رضوان الله عليهم كما فعله الحاجبي وغيره حيث قالوا يجب العمل بخبر الواحد خلافا للرافضة فكانهم توهموا انا متفقون على عدم العمل به انتهى وفيها ايضا ووافقهم بعض العامة كابن داود والقاساني بالقاف والسين المهملة منسوب الى قاسان بلدة من بلاد الترك وليست التي في بلاد العجم انتهى **وقال به** اي بوقوع التعبد بخبر الواحد **المتاخرون** من الشيعة واختلف في طريق اثباته

طريق اثباته فالقفال وابن سريج وابو الحسين البصري واحد على ان دليل العقل دل على وقوع التعبد به والشيخ ابو جعفر الطوسي واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان التعبد به بالسمع لا غير وهو اي مقول المتاخرين **الاظهر** عقلا وسمعا لظواهر **قوله تعالى** منها يا ايها الذين امنوا **ان جاءكم فاسق بنبا** فتبينوا اي لا تقبلوا نباه اوجب تعالى التبين او التثبت عند خبر الفاسق لكونه فاسقا مع انه قد اجتمع فيه وصفان ذاتي وهو كونه خبر واحد وعرضي وهو كونه خبر فاسق لكنه جعل العلة هي الثاني للمناسبة اذ الفسق يناسب التثبت وعدم القبول فترتب الحكم وهو التثبت بالفاء على الوصف المناسب الذي هو الفسق وذلك يوجب كون الوصف علة للحكم ولانتفاء الفائدة في التقييد في الاية لولا كون الفسق علة للتبيين اذ تعلق الحكم الذي هو التثبت وعدم القبول على الوصف الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى من تعليقه على العرضي وهو كونه خبر فاسق لانه طارئ فمع انتفاء الفسق الذي هو علة للتثبت ان وجب ترك الخبر كان العدل اسوء حالا من الفاسق اذ الفاسق يجب التثبت عند خبره والعدل يجب تركه هذا خلف فتعين العمل بخبر العدل وهو المطلوب ومنها قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة **فلولا نفر** من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الاحتجاج انه سبحانه اوجب الحذر باخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم ووجوب الحذر يستلزم وجوب العمل به اما وجوب الحذر فلانه اوجبه عند انذار الطائفة بقوله لعلهم يحذرون وكلمة لعل للترجي وهو مجاز في حقه تعالى واذا تعذر حمله على ظاهره حمل على المجاز وهو الطلب لان المترجي طالب واذا كان الطلب لازما للترجي

وجب حمل اللفظ علي الطلب وطلب الله هو الامر فيكون تعالي امر بالحذر
والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر داخل فيه فقد اوجب
الحذر عند اخبار الطائفة وهي عدد لا يفيد قولهم العلم لان كل ثلثة
فرقة وقد اوجب علي فرقة خروج طائفة منها والطائفة من الثلثة واحد
او اثنان وقولهما لا يفيد العلم وامّا بيان وجوب العمل ان الراوي اذا
روى لقوم خبرا يقتضي المنع من فعل معلوم فان وجب تركه فالمطلوب ويلزم
من وجوب العمل به في هذه الصورة العمل به مطلقا لعدم القايل بالفرق
وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو ينافي مقتضى الاية وقد اعترض
ايضا ان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه والانذار
فيختص القوم بالمقلدين دون المجتهدين ولو سلم انه ليس بمراد
فلا اقل من احتماله احتمالا قريبا فلا يبقى قطعيا فلا يثبت به الاصول
ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من
بعد ما بيناه للناس في الكتاب اوليك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
اوعد بالكتمان لقصد الاظهار ولولا وجوب العمل به لما كان للاظهار
فائدة فلم يصلح مقصودا للشارع واعترض ايضا بان المراد بما انزل
الله تعالى القران ولو سلم فلا يلزم منه وجوب العمل بل فائدة الاظهار جواز
العمل والانضمام الى اخر واخر حتى يصير متواترا موجبا للعمل ولما شاع
من اجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد في الوقايع المختلفة التي لا
تكاد تحصى كرجوع ابي بكر في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة وقضى بين
اثنين بقضية فاخبره بلال ان النبي صلى قضى بخلاف قضائه فنقضه وجعل
عمر في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي كل من الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام

خمسة عشر فلما روي له في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رايه
وقال في الجنين رحم الله امرء سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين شيئا قام اليه حمل بن
مالك فاخبره ان الرسول قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغيره
الي غير ذلك وذاع اي استمر في كل عصر عن اصحاب ايمتنا عليهم السلم ومن
يليهم من تابعيهم من الاهتمام باخبار الاحاد وتدوينها في الكتب والاعتناء
بشانها نقلا باخذ بعضهم عن بعض وتصحيحا معللين بانهم سوف يحتاجون
اليها والبحث عن حال رواتها ذما ومدحا وتعديلا وجرحا الي زمن المرتضى
رضي الله عنه ولم ينشا هذا الخلاف بين الاصحاب ولا نقل القول بالرد عن
احد قبله قال العلامه اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول
الدين وفروعه الا علي اخبار الاحاد المروية عن الايمة عليهم السلام والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافق علي قبول خبر الواحد ولم ينكره سوي المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد نقل المحقق ابن سعيد عن الشيخ سلوك هذا الطريق
في الاحتجاج هنا والاقتصار عليه وانه ادعي الاجماع علي ذلك وذكر
ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عول علي
المنقول من اصولهم المعتبرة وهذه حجيتهم في زمن الرسول صلى الله عليه واله ومن
الايمة عليهم السلم وما ذاك الا العمل بهذه الاخبار والا لانكروه وتبرؤا من
القائل به كما تبرؤا من القائل بالقياس وبهذا يندفع ما يقال لا نسلم انهم
عملوا بهذه الاخبار بمجرده لجواز اختفائها بالقراين المفيدة للعلم واما دليل العقل
وهو ان العمل بخبر الواحد يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول
فلان الواحد العدل اذا اخبر ان الرسول امر بكذا حصل ظن انه وجد من
الرسول هذا الامر وعنده علم ان مخالفة الرسول سبب لاستحقاق العقاب

فيحصل من ذلك الظن والعلم الظن بان تارك ذلك الامر مستحق للعقاب فالعمل به
مقتض لدفع الضرر المظنون فلا هو واما الثانى فلان دفع الضرر المظنون واجب
بالضروره ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة
ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما بينهما من المنافاه ولا تركهما كذلك
فتعين العمل به بالراجح وهو المطلوب **والنهى عن اتباع الظن** فى
قوله تعالى ان يتبعون الا الظن **انما هو فى الاصول** الدينيه كما يعرف من الله
تع **لحكايته** سبحانه **عن الكفار** انكار القيامه واثبات الانداد وهو
لا يستلزم النهى عن اتباع الظن فى الاحكام الشرعيه الفرعيه وفى الحاشيه
هذا شروع فى الجواب عن دليل المانعين من العمل بخبر الواحد وذكر منها اربعة الاول
نهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ان يتبعون الا الظن وقوله تع ولا تقف ما ليس لك به
علم الثانى ان الظن الحاصل بخبر الواحد معارض بالظن الحاصل من اصالة براءة الذمه
الثالث انه يجوز وجود معارض لا يطلع عليه الرابع توقف النبى ص بعد قول ذى اليدين
له اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله حتى اخبره بذلك ابو بكر وعمر ولو كان خبر الواحد
حجة لما احتاج الى اخبار غيره انتهى وقد اشار الى الثلثة الباقيه بقوله **واصالة**
البراءة التى تعارض الظن الحاصل بخبر الواحد **ضعيفة بعده** اى بعد ورود
خبر الواحد **وتجويز المعارض** التى لا نطلع عليه **لا يمنع العمل**
بخبر الواحد **قبل ظهوره** اى ظهور المعارض سيما اذا ضعف التجويز
بالفحص عن وجود المعارض مع ان الاصل عدمه حتى يوجد **والتوقف**
اى توقف النبى ص عن اعادة صلوة الظهر حين صلاها ركعتين **بعد خبر**
ذى اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت بالمعلوم والمجهول فقال ع كل ذلك
لم يكن حتى اخبره الاثنان فهو لا لان خبر الواحد لا يعمل به والجواب **لانفراده**

اي لانفراد ذي اليدين **بينهم** اي بين الصحابه بهذا الخبر الذي يعطي انه ساه
او كاذب لانفراده فى امر الغالب عدم مثله وعدم الغفله عنه فانفراده بذلك
الخبر مع حصول الجمع الكثير ظاهر فى غلط ذلك الخبر ويجب التوقف فى
مثله وعدم العمل به واجب اتفاقا **مع انه** اي خبر ذي اليدين **لنا لا علينا**
لان ضم شهادة الاثنين لا تخرجه عن كونه خبر احاد **ان صح** اي خبر ذي اليدين
اذ المحققين من علمائنا منعوا من هذه الرواية لارتفاع درجة النبوة عن السهو
ومع ذلك لا يلزم ما قالوه لجواز ان يكون شهادة الثاني والثالث اتفاقيه لما
عرفت **فصل** قد مضى حكم خبر الواحد واما شرائطه المعتبرة فى وجوب
من كونه خبر احاد
العمل به فامور خمسة فى الراوي ينضمها شئ واحد وهو كونه بحيث يكون
اعتقاد صدقه راجحا على اعتقاد كذبه الشرط الاول **يشترط للعمل بخبر**
الاحاد بلوغهم اي بلوغ رواة الاحاد لان الصبي وان قارب البلوغ و
امكنه الضبط يحتمل ان يكذب لعلمه بانه غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب
فلا اثم فيه فلا مانع من اقدامه عليه فلا يحصل ظن عدم الاقدام على
الكذب فلا يحصل ظن صدقه وهو الموجب للعمل كالفاسق لا يقال اجمع اهل
المدينه على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فى الدماء قبل تفرقهم مع انه
احتيط فى الشهاده بما لم يحتط فى الرواية لانا نقول هذا قياس وهو باطل
ولان قبول شهادة الصبيان مستثنى لمسيس الحاجة اليه لكثرة الجنايه فيما بينهم اذا
كانوا منفردين لا يحضرهم عدد فلو لم تعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق التى
توجبها تلك الجنايات والمشروع استثناء لا يرد نقضا كالعرايا وشهادة خزيمه
هذا اذا سمع وراي قبل البلوغ اما الروايه بعد البلوغ بخبر والحال انه
قد سمعه قبل البلوغ فانها مقبوله لاجماع الصحابه على قبول رواية ابن عباس

وغيره في مثله كما حملوه قبل البلوغ ورووه بعده يدل عليه كتب الحديث وانهم
لم يسألوا قط عن تحملهم قبل البلوغ كان ام بعده ولم يفرقوا بينهما قابلين وايضا
وان احتمل الامرين احتمالا ظاهرا وايضا كانوا يحضرون الصبيان مجالس
الرواية واسماعهم الحديث ولو لم يعتبر نقله لما افاد ذلك وفيه نظر لاحتمال
ان ذلك للتبرك ولذلك يحضرون من لا يضبط صرح بذلك العضدي وهو
موافق لما في اصول الامامية والثاني عقلهم فلا عبرة برواية المجنون
والصبي غير المميز اجماعا اذ المجنون عاجز عن الضبط والاحتراز عن الخلل
ولا يمنعه خوف عن الكذب والافتراء فلا يحصل رجحان الصدق بخبره و
الثالث عدالتهم وهي كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى
والمروة وهي شرط قبول الرواية فالفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا
لم تقبل روايته اجماعا وان لم يعلم كونه فسقا فكونه فسقا اما ان يكون معلوما
او مظنونا فان كان معلوما لم تقبل روايته وبه قال القاضي وقال الشافعي
تقبل لنا انه فاسق فيكون مردود الرواية غاية ما في الباب انه جهل فسقه وجهل
فسقه فسق آخر فاذا منع احد الفسقين من قبول الرواية كان منعهما اولى احتج
الشافعي بان ظن صدقه راجح والعمل بالظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل
به وليس بجيد لان الظن غير كاف لحصوله بخبر الفاسق بل لا بد له من ضابط معتبر
في نظر الشارع وهو المستند الى قول العدل والرابع ضبطهم وهو من اعظم
الشرائط في الرواية فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به
فائدته ويختلف الحكم او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا
باخر او يروي عن النبي صم ويسهو عن الواسطة او يروي عن شخص فيسهو عنه ويروي
عن آخر فيجب ان يكون بحيث لا يكون له كذب على سبيل الخطأ بان يكون ضابطا بحيث

لا يكون سهوه اكثر من ذكره ولا مساويا له ويعرف ضبطه بكثرة استعلام الاشياء مرة
بعد اخرى على سبيل التكرير ويطلب منه اعادة ما حفظه بعد وقت ولو قدر على ضبط
قصار الاحاديث دون مطولاتها قبل في ما عرف ضبطه فيه دون غيره والفرق
بين عدم الضبط وعروض السهو ظاهر فان عادم الضبط لا يحصل الحديث حال سماعه
ومن يعرض له السهو قد يضبط الحديث حال سماعه وتحصله الا انه يشذ عنه بعارض
السهو والخامس ايمانهم اجمع العلماء كافة على عدم قبول رواية الكافر الذي
لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب اولا وان كان بعضهم
يرى قبول شهادة الذمي على مثله اما المخالف من اهل القبلة كالمجسم وغيره اذا
كفرناه هل تقبل شهادته ام لا الحق المنع وبه قال القاضيان وقال ابو الحسين البصري
ان كان من مذهبه جواز الكذب لم تقبل روايته والا قبلت لنا قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق بدليل ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فوجب التثبت عند خبره وايضا قوله ولا تركنوا
الى الذين ظلموا وهذا ظالم وقبول روايته ركون اليه وايضا الرواية من المناصب الشريفة
فلا تليق بالكافر وايضا الكافر الاصلي لا تقبل روايته فكذا هذا الجامع الاشتراك
في الكفر الذي هو مظنة الكذب وايضا كفره يقتضي الاهانة وقبول روايته تقتضي
التعظيم وجهله بكفره ليس عذرا لانه ضم الى الكفر جهلا احتجوا بان المقتضي للعمل
به قائم ولا معارض فوجب العمل به اما قيام المقتضي فلان اعتقاده لحرمة الكذب
تزجره عن الاقدام عليه فيحصل ظن صدقه فيجب العمل به واما عدم المعارض فلاجماعهم
على ان الكافر الذي ليس من اهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتف هنا وفيه
نظر لان المقتضي ليس اعتقاد حرمة الكذب والا لكان ثابتا في حق الكافر الاصلي
الذي يعتقد حرمته ويتدين في مذهبه والاصل عدمه والا لوقع التعارض

بين المقتضى والمانع وهو الكفر الاصلى والاصل عدم التعارض بل المقتضى هو الاسلام
ويمنع اختصاص الكفر الاصلى بالمعارضه لوجودها فى مطلق الكفر احتج ابو الحسين
بان كثيرا من اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن وقتاده وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول بقولهم وليس بجيد لانه ان ادعى
الاجماع فهو باطل لانه محل الخلاف والا لم يكن حجة **واكتفى الشيخ** رحمه الله **عن الايمان**
بالصحه **بالعداله** فى الحاشية اعلم ان المستفاد من كلام الشيخ رحمه الله فى كتاب العده ان
العداله المشروطه فى الروايه مغايرة للعداله المشروطه فى الشهاده فانه قال ان كان
مخطيا فى بعض الاقوال او فاسقا فى افعال الجوارح وكان ثقه فى روايته متحرزا فيها فان
ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العداله المطلوبه فى الروايه حاصله فيه
وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره انتهى كلامه
قدس روحه وهو غير بعيد **محتجا** اى الشيخ **بعمل الطائفه** الاماميه رضوان
الله عليهم **بخبر** عبد الله **ابن بكير** ابن اعين ابن سنسن ابو على الشيبانى فطحى المذهب
الا انه ثقه **وسماعه** ابن مهران من الواقفيه الا انه ثقه ثقه **وبنى فضال** الحسن
ابن على ابن فضال وبنيه احمد ومحمد وعلى فطحيه المذهب الا الحسن فانه رجع عن
القول بعبد الله وقال بابى الحسن والله اعلم **واضرابهم** اى امثالهم عد الشيخ رحمه الله
فى كتاب العده ممن عملت الطائفه باخبارهم على ابن ابى حمزه وعثمان بن عيسى
والطاطريون فهولاء هم المراد بقوله كذا فى الحاشيه وانما سمى بهذا الاسم لبيع على
ابن الحسن الطاطرى ثيابا يقال لها الطاطريه وهولاء كلهم واقفية المذهب ولما كان
هنا مظنه سئوال وهو ان فى ايه التثبت حجه على الشيخ فان غير المؤمن فاسق فيجب التثبت
عن خبره فاجاب بقوله **وليس فى ايه التثبت حجة عليه** اى على الشيخ **لمنع صدق
الفاسق** ان يقال **على المخطى فى بعض الاصول** اى اصول الدين كعدم اقناع

واضرابهم

يجمع
الايه الذى هو من جملة اصول الدين **بعد بذل المجهود** اى طاقته وعدم اصابه
الحق وفيه انه لو بذل المجهود لاصاب الحق لامتناع ان يكلف الله تعالى عباده بان
يعلموا شيئا لم ينصب عليه دليلا حتى ينال بهذا الاصل فى الاشكال عن واضح
الحال والتحقيق فيه ان الله تعالى بمقتضى عدله وحكمته يخلق العلم النظرى فى المكلف
وقت التكليف وقبله ابتداء او بواسطة اخبار جماعة يفيد قولهم العلم انه
يجب عليه النظر بمعنى خوف حصول الضرر العظيم بتركه بل بنفيه فاذا شرع فى النظر
فيه عليه وتحقق وجوب معرفه ما هو العمده من مسايل الاصول والعلم واعتقاده
اما من اجماع او دليل عقلى بديهى او نظرى فيتوجه الى تحصيل تفاصيل الادله
على خصوصيات تلك المسايل الموجبة للعلم وينبغى ان يعلم كل اصل اوجب الله تعالى
على المكلف العلم به واعتقاده فلا بد ان ينصب عليه دليلا مفيدا للعلم اذ يمتنع فى
الحكمه ان يكلف العلم بشى مع عدم الدليل الموصل الى العلم به ثم انا نقطع بان المكلف
اذا سلك هذا المسلك فلا بد ان يكون مصيبا للحق سالكا سبيل الهدايه يرشد اليه
قوله والذين جاهدوا فينا الايه ولا يكتفى فى شى من ذلك بالظن ولا بالتقليد الراجع
اليه ومن قصر فى شى من ذلك كان مخطئا اثما معاقبا الا ترى ان الله تعالى جلت عظمته قد
ذم من سلك سبيل التقليد حيث اعتذروا به فقالوا انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون فلو لم يكن لهم سبيل الى العلم بما كلفوا به لم يحسن الذم
والمراد من العلم هو الذى تسكن اليه النفس ولا تتزلزل بتشكيك المشكك والمعتبر
حصوله باى وجه كان ولا يشترط ان يكون جاريا على قوانين البرهان فان قلت
لو فرضنا احدا فى اطراف البلدان ولم تبلغه الدعوة ولا شى من هذه المقدمات
فمقتضى العدل ان يكون معذورا وداعيا ثم قلت نعم لكن هذا الفرض وان كان
ممكنا لكنه غير واقع فان لله الحجة البالغه وقد ساوى بين المكلفين فى استحقاق

العقاب عند مخالفته الاعتقاد وهم لم يخص احدا منهم فلا بد ان يوصل الى كل فرد فرد
العلم الضروري في ابتداء التكليف ليتم له الحجة بدليل وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا سواء كان المراد من الرسول هو الانسان او الاعم منه ومن العقل وقد
اخبر بعذاب كل من خالف الحق واعتقد الاجماع منهم عليه وبعض الاصحاب بالجر
عطف على بذل مجهوده على موثقهما توثيقه اى توثيق المخطي في بعض
الاصول كالواقفي مثلا فانه وان كان مخطئا لكن اذا نص الاصحاب على توثيقه لا
يقال له فاسق ولو جامع التفسيق التوثيق كما ظن لارتفع الوثوق
بعدالة اكثر الموثقين من اصحابنا اذ كثير ممن روا عنهم عليهم السلم
منصوص عليه بالتوثيق وهو مخطي في بعض الاصول وقد يقال الموثقين من
اصحابنا عدول بقول مطلق والموثقين من غيرنا عدول في قبول رواياتهم ولهذا
قيل ان هؤلاء الموثقين وان كانوا فسقة الا ان اصحابنا علموا من عادتهم ومن
تتبع احوالهم انهم صادقون في اخبارهم ولهذا نصوا على توثيقهم وليس في اية التثبت
الا وجوب التوقف عن العمل حتى يعلم صدقهم او كذبهم فاذا علم صدقهم وجب العمل
باخبارهم وليس المراد انهم عدول مطلقا بل في نقل الاخبار فقط وان كانوا فساقا
في غيره كما يرى ان كثيرا من الفسقة يعلم من عادتهم انهم يجتنبون عن بعض المعاصي
وان كانوا يرتكبون بعضها فلو علم من عادة بعض المخالفين اجتنابهم عن الكذب لم
تمنع مخالفتهم من قبول روايتهم فعلى هذا التوثيق من وجه يجامع التفسيق من اخر والظ
من كلامه قدس سره انهما لا يجتمعان واما ما ينقل عن بعض المحققين المراد به
العلامة الحلي من تفسيق ابان بن عثمان لكونه ناووسيا قال فخر المحققين سالت
والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبا فتبينوا ولا فسق اعظم من عدم الايمان مع توثيق الاصحاب له اى لابان فلو

ثبت

ثبت اى ما ينقل لم ينهض حجة على الشيخ طاب ثراه لما عرفت من ان
المخالف في بعض الاصول لا يفسق عنده بل لا حجة وقد علمت ما فيه وقيل تفسيق العلامة
لابان لم يثبت ولو ثبت لم يدل لاحتمال كونه من قوم الناووسيه واما الضبط
فيراد به غلبة الذكر على السهو في حاشية من مشرق الشمسين لا ريب انه لا
بد في حصول الوثوق بقول الراوي من كونه ضابطا اي لا يكون سهوه اكثر
من ذكره ولا مساويا له وهذا القيد لم يذكره المتاخرون في تعريف الصحيح واعتذر
الشهيد الثاني طاب ثراه عن عدم تعرضهم لذكره بان قيد العدالة مغن عنه لانها تمنعه
ان يروي من الاحاديث ما ليس مضبوطا عنده على الوجه المعتبر واعترض عليه
بان العدالة انما تمنع من تعمد نقل غير المضبوط عنده لا من نقل ما يسهوا
عن كونه غير مضبوط عنده ~~لا من نقل ما يسهوا عن كونه غير مضبوط~~ فيظنه
مضبوطا وقد يدفع بان مراده رحمه الله تعالى ان العدل اذا عرف من
نفسه كثرة السهو لم يجسر على الرواية تحرزا عن ادخال ما ليس من الدين فيه
وانت خبير بان لقائل ان يقول انه اذا كثر سهوه فربما يسهوا عن انه كثير السهو
فيروي والحق ان الوصف بالعدالة لا يغني عن الوصف بالضبط فلا بد
من ذكر المزكي ما ينبئ عن اتصاف الراوي به ايضا ثم قال نعم ما قاله العلامة
رفع الله درجته في النهاية من ان الضبط من اعظم الشرايط وذكر ما
قدمته ثم قال فان قلت فكيف يتم لنا الحكم بصحة الحديث بمجرد توثيق
علماء الرجال رجال سنده من غير نص على ضبطهم قلت انهم يريدون
بقولهم فلان ثقة انه عدل ضابط لان لفظ الثقة مشتق من الوثوق
ولا وثوق بمن يساوي سهوه وذكره او يغلب سهوه على ذكره وهذا هو السر
في عدولهم من قولهم عدل الى قولهم ثقة انتهى ولا يخفى ان هذا

الكلام ظاهر في الحكم بكون الحديث صحيحا وموثقا لكنك تعلم بقاء الاشكال
في الحكم بكونه حسنا لعدم تعرض علماء الرجال لضبط الممدوحين وقد ظن
اعتناء العدالة عن شرطه اي شرط الضبط لمنعها اي لمنع العدالة
عن نقل ما لم يضبطه اي الراوي العدل ورد هذا الظن بعدم منعها
عن نقله اي نقل ما لم يضبطه ساهيا عن انه اي الخبر او المخبر
غير مضبوط او غير ضابط في الحاشيه في قوله في الحاشية في
قوله او غير ضابط ما يقارب الاستخدام لرجوع ضميرانه تارة الي الحديث
وتارة الي المحدث وفي نسخة بدل قوله لرجوع ضميرانه الي اخره ما لفظه لان
اسم ان راجع الي الحديث والتقدير او انه غير ضابط فيرجع الي الراوي انتهى
وفسروا الاستخدام هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضمير ذلك
اللفظ معناه الاخر او يراد باحد ضميري ذلك اللفظ احد المعنيين ثم يراد
بالضمير الاخر معناه الاخر فالاول كقوله اذا نزل السماء بارض قوم
رعيناه وان كانوا غضابا اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه من
رعيناه النبت والثاني كقوله فسقى الغضا والساكنيه وانهموا شبوه بين
جوانحي وضلوعي اراد باحد الضميرين الراجعين الي الغضى وهو المجرور
في الساكنيه المكان وبالاخر وهو المنصوب في شبوه النار فنقول مراتب
التزكيه اربع اعلاها الحكم بشهادته ودونها ان يقول هو عدل لاني عرفت منه
كذا وكذا فان لم يذكر السبب وكان عارفا بشرايط العدالة كفى او يروي
عنه ولا يكون تعديلا الا اذا عرف اما بصريح قوله او بعادته انه لا يستجيز
الروايه الا عن عدل او العمل بروايته فان امكن حمله علي الاحتياط
او علي العمل بدليل اخر وافق الخبر فليس بتعديل اجماعا وان عرف يقينا

انه عمل بالخبر فهو تعديل اذ لا يعمل بخبر غير العدل واما ما يتحقق به الجرح و
التعديل فيختار قدس سره مع الاكثر تزكية العدل الواحد الامامي
كافية في الروايه دون الشهادة لان العدالة التي لا تثبت بها الروايه لا تزيد على
نفس الروايه وشرط الشيء لا يزيد على اصله فالاحصان يثبت بشاهدين والزنا
لا يثبت الا باربعه واما الشهادة فان الواجب فيها الا يسقطها بعدد المزكى وفاقا
للشيخ والعلامة وسائر المتاخرين في حاشية من شرق الشمسين المكتفون في
التزكيه بالعدل الواحد الامامي يكتفون به في الجرح ايضا ومن لم يكتف به في التزكيه
لم يعول عليه في الجرح ايضا وما يظهر من كلامهم في بعض الاوقات من الاكتفاء
في الجرح بقول غير الامامي محمول اما على الغفله عما قدموه او على كون الجارح مجمعا
كما وقع في الخلاصه من جرح ابان بن عثمان بكونه فاسد المذهب تعويلا على ما رواه
الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسيه مع ان ابن فضال فطحي لا
يقبل جرحه لمثل ابان بن عثمان ولعل العلامة طاب ثراه استفاد فساد مذهبه من غير
هذه الروايه وان كان كلامه ظاهرا في ما ذكرنا انتهى الضمير في فساد مذهبه راجع الى ابان
وقوله قدس سره لعل العلامة الى اخره لا يخفى بعده على متتبع كتب الرجال وخلافا
عطف على وفاقا للمحقق واتباعه حيث قالوا لا تثبت بالواحد بل يجب الاثنان
في التزكيه والجرح جميعا والا اي وان لم يكتف بتزكية الواحد في الراوي ناد
الاحتياط في الفرع الذي هو المزكى على الاصل الذي هو الراوي ولا احتياط في
فرع الا ما احتيط في اصله وقد اكتفي في اصل الروايه بواحد وفي الشهادة باثنين
فيكون تعديل كل واحد باصله لكنه قد يقال هذا الوجه يدل على كفاية الواحد في
الراوي ولا يدل على عدم كفايته في الشاهد الا اذا ثبت ان الفرع لا ينقص عن الاصل
ولم يثبت كما في شهود الزنى فانه يكفي اثنان وفي الحاشيه حاصله ان الروايه تثبت بخبر

الواحد وشرطها تزكية الراوي وشرط الشي لا يزيد على اصله وبعبارة اخرى اشتراط
العدالة في مزكي الراوي فرع اشتراطها في الراوي اذ لو لم يشترط فيه لم يشترط في تزكيته
فكيف يحتاط في الفرع بازيد مما يحتاط في الاصل فان قلت مرجع هذا الاستدلال
الى القياس فلا ينهض علينا حجة قلت هو قياس بطريق الاولوية وهو معتبر عندنا
انتهى وفيها ايضا لا يخفى انه يمكن ان يناقش في عدم زيادة الفرع على الاصل الا ترى
ان العلامة في الارشاد على ثبوت هلال رمضان بشهادة العدل الواحد مع ان
مطلق تزكية الشاهدين لا تحصل عنده الا بعدلين وكذا شهادة المراة الواحدة في
ربع الوصية مع ان عدالتها لا تثبت الا بعدلين ولعل مراده طاب ثراه ان الشي
لا يزيد على اصله الا ما اخرج بدليل والصورتان المذكورتان من ذلك القبيل واما ما
نحن فيه فلا دليل انتهى ولدلالة الايه التي على عموم قبول خبر الواحد فكما دلت
على التعويل على رواية العدل الواحد دلت على التعويل على تزكيته ايضا فيكتفى
به في جميع الموارد الا ما اخرج بدليل من الشارع كالشهادة كما مر اهل المذهب الثاني قالوا الواحد
خبر شهادة فيجب التعدد بباب الشهادات فلا يكفي الواحد في التزكية كما لا يكفي في
الشهادة قلنا كل خبر شهادة ممنوع بل اكثرها اي اكثر اخبار الاحاد غيرها اي غير الشهادة
فيكفي الواحد كالرواية فانها خبر غير شهادة وتقبل بالاجماع بخبر الواحد وتفسير المترجم
كلام من لا يعرف لغته فان القاضي يحكم بقول المترجم مع انه واحد واخبار الطبيب
المريض باضرار الصوم ويقبل قوله مع انه واحد والاجير بايقاع الحج عن المنوب عنه
الى غير ذلك من الصور وفي الحاشية كاخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام الماموم
الامام بوقوع ما شك فيه واخبار العدل العارف بالقبلة الجاهل بالعلامات الى غير
ذلك من الاخبار التي اكتفوا بها بخبر الواحد انتهى وفيها ايضا كاخبار المفتي في الحكم والطفل
بدخول الدار والوكيل بالشراء مثلا انتهى وقد بسطنا الكلام فيه اي في هذا

البحث في مشرق الشمسين واذا تعارض الجارح والمعدل ولم يحصر
نفيه اي نفي الجارح بان يعين السبب وينفيه المعدل بعينه بطريق يقيني
فاذا لم يكن كذلك رجح الجارح لامكان ان يطلع على ما لا يطلع عليه المعدل
فلو صدق الجارح لزم تصديقهما ولو صدق المعدل لزم تكذيب الجارح وتصديق
العدلين اولى من تصديق احدهما وفي الحاشية قد اشتهر انه اذا تعارض الجرح
والتعديل قدم الجرح وهذا الكلام مجمل غير محمول على اطلاقه كما قد يظن بل هو فيه
تفصيل مشهور وهو ان التعارض بينهما على نوعين الاول ما يمكن الجمع فيه بين كلام المعدل
والجارح كقول المفيد قدس سره في محمد بن سنان انه ثقة وقول الشيخ طاب ثراه انه
ضعيف فالجرح مقدم لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد الثاني ما لا
يمكن الجمع بينهما كقول الجارح انه قتل فلان في اول الشهر وقول المعدل
اني رايته في اخره حيا وقد وقع مثله في كتب الجرح والتعديل كثيرا كقول
ابن الغضائري في داود الرقي انه كان فاسد المذهب لا يلتفت اليه وقول
غيره انه كان ثقة قال فيه الصادق عليه السلام انزلوه مني منزلة المقداد
من رسول الله صلى الله عليه واله فههنا لا يصح اطلاق القول بتقديم الجرح على
التعديل بل يجب الترجيح بكثرة العدد وشدة الورع انتهى ومعه في الحاشية
اي مع انحصار نفي الشاهد والمراد بانحصار نفيه ان يكون للنفي سبب ينافي
اثبات الجارح كان يشهد الجارح بانه قذف فلانا وقت الظهر مثلا فيشهد المعدل
بنفي القذف مستندا الى استغراق نومه ذلك الوقت والى هذا اشار العلامة
طاب ثراه في النهاية حيث قال لو نفى المعدل ما اثبته الجارح لم يقبل لانها شهادة
على نفي الا مع سبب يمكن معرفته انتهى الاكثر اي مع الانحصار رجح
الاكثر عددا الاورع في الكف عن المحارم او المباح والحلال والقوي

باطلاقه متجه في الحاشية اى اطلاق الترجيح بالاكثر الاورع سواء انحصر النفى اولم ينحصر وقد اطنبنا الكلام فى هذا المقام فى كتاب مشرق الشمسين فعليك بالرجوع اليه انتهى ومنها ايضا اختلفوا فى انها هل يكفى فى الجرح والتعديل اطلاق العداله والفسق بدون ذكر سببهما اولا فذهب البعض الى ان المعدل والجارح ان كانا عالمين بسبب الفسق والعداله كفى الاطلاق فيهما والا وجب استفسار فيهما هذا هو المتجه واعلم ان فى الحاشية اذا اجتمع الجارح والمعدل فالصور المجوزه اربعه والممتنعه اثنتان انتهى فالصوره ست التعارض والانحصار مع عدم الانحصار وهاتان ممتنعتان والتعارض مع عدم الانحصار والتعارض مع الانحصار وهاتان الصورتان بين حكمهما قدس سره وعدم التعارض مع عدم الانحصار وعدم التعارض مع الانحصار وقد وضع قدس سره لهذه الست جدولا نعلم منه وهذه صورته



فصل السند هو الاخبار عن طريق المتن من تواتر واحاد صحيح وغيره فالصحيح عند المتقدمين ما عملوا به وان جاء به غير الامامى والمتاخرون ربما يطلقون ايضا عليه اسم الصحيح والمشهور بينهم ما ذكره قدس سره رجال

السند اماميون ممدوحون بالتوثيق فالحديث صحيح فى الحاشيه عرف شيخنا الشهيد فى الذكرى الصحيح بما اتصلت روايته الى المعصوم بعدل امامى واراد رحمه الله بالاتصال ان تكون روايته متصله فى كل وقت بعدل امامى اى غير منقطعة بتوسط غيره فى وقت من الاوقات فلا يرد عليه ما اورده الشهيد الثانى طاب ثراه من صدق التعريف على ما اشتملت سلسلته على عدل واحد امامى لا غير انتهى او بدونه اى بدون التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقين فى الحاشية كلهم ممدوحون بدون التوثيق او بعضهم ممدوحون بدون التوثيق لكن يشترط توثيق الباقين ليخرج ما اذا كان الباقون مسكوتا عنهم او مضعفين انتهى ومنها ايضا على قوله كلا او بعضا قيد للممدوح لا للتوثيق فان قلت المناسب للاختصار قيدا للتوثيق فليستغن عن قولنا مع توثيق الباقين ويصير المعنى او ممدوحون مع عدم التوثيق كلا او بعضا فالباء بمعنى مع ومجيئها بهذا المعنى شايع فى كلامهم قلت لا ريب ان قولنا او بدونه قرينة لقولنا ممدوحون بالتوثيق والمراد اما ممدوحون بالتوثيق او ممدوحون بدونه والباء فى القرينة الاولى صلة للمدح لا بمعنى مع فالمناسب ان يكون فى اختها ايضا كذلك ليتوافق القرينتان ان قلت التوافق يحصل بجعلها فى الاولى ايضا بمعنى مع قلت لا سبيل الى ذلك لصيرورة المعنى ان الصحيح ما اجتمع فى رجاله المدح مع التوثيق وهو غير صحيح تامل انتهى فحسن اى فالحديث حسن وفى الحاشية فظهر من هذا ان التسمية بالحسن والموثق تابعة لاخس رجال السند كالنتيجه تتبع اخس المقدمتين فلو كان بعض رجاله اماميين ممدوحين بدون التوثيق والبقية غير اماميين وكلهم موثقون فان رجحنا الحسن على الموثق كما هو الاظهر فموثق وان عكسنا فحسن وكيف كان فهذا النوع غير مندرج فى تعريف الحسن ولا الموثق وكلام القوم خال عن تسميته باسم لكن الشهيد الثانى قدس الله روحه ادرجه فى

الموثق حيث عرفه بما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته ولم يشتمل
على ضعف ولا يخفى ان تعريفه هذا انما يتم اذا اطلقنا على الرجل المجهول الحال انه ضعيف
وفيه ما فيه فتدبر انتهى او عبرا ما تبين كذلك اى كلا او بعضا مع توثيق الكل فموثق اى فالحديث
موثق وفي الحاشية قد يزاد في اواخر التعريفات الثلاثة بلا معارض وقد زاده الشهيد الثاني
وظني انه لا حاجة اليه اذ من المعلوم ان المراد ثبوت الاتصاف بالاوصاف الثلاثة
ولا ثبوت مع المعارض انتهى وترتيب الثلاثة اى الصحيح والحسن والموثق في القوة على
ترتيب ذكرها وسواها اى سوا الثلاثة او سوا الاولين اى الصحيح والحسن ضعيف اى
الحديث ضعيف وقوله سواها او سوا الاولين اشارة الى الاصطلاحين في اطلاق
الضعيف فبالاصطلاح الاول يختص الضعيف في القسم الاخير وبالاصطلاح الثاني
يعم ما سوا الاولين وانحاء التحمل في الحاشية المراد بانحاء التحمل الامور التي يجب ثبوتها حتى
يجوز للراوي رواية الحديث فما دام لم يحصل احدها لا يجوز رواية الحديث وهذا من
الامور المقررة عند الاصوليين والمحدثين انتهى وفيها ايضا صرح شيخنا الشهيد في قواعده
بان تحمل الحديث وروايته بمعنى واحد قال ومن ثم سمي البعير راويه وتحمله الماء
واطلق على المزادة للمجاورة انتهى كلامه انتهى في هذا الزمان اى زمان غيبة الامام
اذ زمن التوصل الى المعصوم تزيد الاقسام ستة السماع من الشيخ ثم الشيخ ان قصد
اسماعه خاصة او كان في جمع قصد الراوي اسماعهم جاز له ان يقول حدثني واخبرني
وسمعته يحدث عن فلان ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا كان له ان يقول
سمعته يحدث عن فلان وليس له ان يقول اخبرني ولا حدثني لانه لم يحدثه ولا
اخبره هذا اذا قرأه الشيخ عليه والقراءة عليه اى على الشيخ ويقول بعد الفراغ
من القراءة عليه الامر كما قرئ علي او يقال للراوي هل سمعت هذا الحديث عن فلان
فيقول نعم فههنا يجب العمل بالخبر على السامع وله ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت

فلانا او قرأت عليه والسماع بقراءة الغير في الحاشية اى سماع غير القاري من القاري
حال قراءته على الشيخ انتهى والاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي
ما صح عني من احاديثي او قد اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني واعلم ان ظاهر
الاجازة يقتضي ان الشيخ اباح له ان يحدث عنه بما لم يحدثه به وذلك اباحة الكذب لكن
في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته فاروه عني وفي جواز الرواية
بالاجازة خلاف جوزه اصحاب الشافعي واحمد واكثر المحدثين واتفقوا على تسليط الراوي
على قوله اجازني فلان كذا وحدثني اجازة او اخبرني اجازة وهل له ان يقول حدثني
واخبرني مطلقا فالذي عليه الاكثر عدم الجواز لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب
وقال ابو حنيفة وتلميذه لا تجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال الرازي من الحنفية
ان كان المجيز والمجاز له قد علما ما في الكتاب الذي اجاز له روايته جازت روايته
بقوله اخبرني وحدثني والمناولة وذلك بان يشير الشيخ الى الكتاب يعرف ما فيه فيقول
قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون بذلك محدثا ويكون لغيره ان يروي عنه
سواء قال له اروه عني او لم يقل ولو قال لا تحدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل له اني
قد سمعته فانه لا يكون محدثا له وانما اجاز التحديث له وليس له ان يحدث به عنه
لانه يكون كاذبا ولو سمع الشيخ نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى
من ذلك الكتاب ويقول سمعت هذا بل يقول سمعت الكتاب الفلاني لاختلاف النسخ
الا مع العلم بالاتفاق والمكاتبة من الشيخ الى غيره باني سمعت كذا من فلان فللمكتوب
اليه ان يعمل بكتابه اذا علم انه كتابه وكذا ان ظن انه خطه لان النبي صلى الله عليه
وآله كان يأمر بالكتابة وانفاذ الكتب وكذا الائمة عليهم السلام لكن ليس له ان يقول
سمعته او حدثني لانه ما سمع ولا حدث ثم يجوز ان يقول اخبرني لان من كتب
الى غيره كتابا يعرفه فيه واقفه جاز ان يقول اخبرني وقال قوم لا يجوز ان يروي

عنه اذ ليس في الكتاب ما يدل علي تسويغ الرواية ولا علي صحة الحديث في نفسه وسواء
قال هذا خطي او لم يقل لانه قد يكتب ما سمعه ثم يشكك فيه فلا بد من التسليط من
قبل الشيخ علي الرواية عنه بطريقه اذ ليس لاحد رواية ما شك في روايته اجماعاً
ولو غلب علي ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فقد اختلف فيه
فقيل لا يجوز روايته ولا العمل به لانه حكم علي المروي عنه بانه حدثه فلا يجوز مع
عدم العلم كما في الشهادة وقيل يجوز له الرواية والعمل به لغلبة الظن لصحته ولهذا
احاد اصحاب الرسول كانوا يحملون كتب الرسول عليه السلم الي اطراف البلاد في
امور الصدقات وغيرها وكان يجب علي كل احد الاخذ بها باخبار حاملها انها من
اخبار الرسول عليه السلم وان لم يكن فيها ما سمعه الحامل ولا المحمول اليه لكونها مغلبة
علي الظن ولا كذلك في الشهادة بانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في
الرواية ونظر لانا نمنع العمل بمجرد الكتب المنفذة بل باعتبار ابلاغ الرسل التي نفذت
الكتب معهم وعلي هذا لو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه
صحيح فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه كما لو ظن انه يروي مع الاتفاق هنا علي انه
لا يجوز روايته عنه بخلاف ما اذا ظن الرواية عنه واولها اي اول الستة اعني
السماع من الشيخ اوليها لان ذلك طريقة النبي عليه السلم في اسماع الصحابي وايضا
لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة عليه ومع تاليه
اي الاول مع تاليه وهما القراءة علي الشيخ والسماع بقراءة الغير اقواها
اي اقوى الانحاء الستة لدلالتها علي الواقع وعدم احتمالها غير الظاهر والبواقي
من الستة وهي الاجازة والمناولة والمكاتبة ادناها اي ادنى الستة والكل مرتبة كالترتيب
الذكري في القوة فرابعها سنة والاقوى هو الاول فالاول وقد يزاد سابع وهو الوجادة
في الحاشية بان يجد المروي مكتوبا من غير اتصال علي احد الانحاء السابقة بكتابة

فيقول وجدت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه خط فلان وفي العمل بها
قولان اما الرواية به فلا انتهى فلما استدل علي النقل بالوجادة ما رواه في الكافي عن الحسن ابن
ابي خالد شينوله قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي
جعفر وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت
الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ودفع هذا الاستدلال بان الحديث
بها انما يجوز بشهادة الامام ع بانها حق فليس حجة علي جواز النقل بالوجادة ويمكن
الاستدلال بما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن عبيد بن زرارة قال قال ابو عبد الله ع
احتفظوا بكتبكم فانكم تحتاجون اليها وبما رواه ايضا بسنده المذكور عن ابي عبد الله ع
اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه ياتي علي الناس زمان
هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم ولا عمل بالمرسل وصورته قول العدل الذي لم يلق
الرسول قال رسول الله ولم يذكر الوسائط الذي بينه وبين المعصوم الا مع علم
ارساله اي ارسال مرسل الحديث عن غير الثقة لقول المحقق في اصوله اذا ارسل الراوي
الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن
كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان
الطايفة عملت بالمرسل عند سلامتها من المعارض كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما
اجاز الاخر واعلم ان العمل بالمرسل قبله محمد بن خالد البرقي من قدما الامامية وابو
حنيفة ومالك واحمد في اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة كابي هاشم واتباعه وبعض
المانعين شرط ان يكون الذي ارسله من اسنده اخرى قبل مرسلا او يرسله هو ويسنده غيره
وهذا اذا لم يتم الحجة باسناد المسند ويرسله اخر ويعلم ان رجال احدهما غير
رجال الاخر ويعضده قول الصحابي وفتوى اكثر العلماء او يعلم انه لو نص لم ينص
الا علي من يسوغ قبول خبره كابن ابي عمير في الحاشية وكذا صفوان بن يحيى واحمد بن محمد

ای نص النبي نظیر کما قاله شيخ الطايفه في العده انتهی ولا يقدح روايته اي روايه كاين عن غير
ای عن غير الثقه احيانا كما ظن اذ المنقول عدم ارساله اي ارسال المرسل عنه ای عن غير
الثقة لا عدم روايته عنه وبينهما فرق هذا والعلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى الاستقراء
بحيث يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به
في انه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف في الاعتماد عليه شرعا وان كان استنادا الى اخباره بانه
لا يرسل الا عن ثقة فمرجعه الى الشهادة بعدالة الراوي المجهول وفيه ما فيه وظاهر كلام الاصحاب
في قبول مراسيل ابن ابي عمير هو المعنى الاول المطلب الثالث من الادلة الشرعية في الاجماع وهو
لغة يطلق لمعنيين احدهما العزم فاجمعوا امركم اي اعزموا ومنه لا صيام لمن لم يجمع الصيام
من الليل وثانيهما الاتفاق يقال اجمع القول على كذا اي اتفقوا وحقيقة اجمع صار
ذا جمع كالبن واثمر وانما اخر عن الكتاب والسنة للخلاف فيه ولكونه فرعهما و في
الاصطلاح قيل هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر
ما فبقيد المجتهدين خرج المقلد مخالفة وموافقة والمراد في عصر زمان قل او كثر
وقوله على امر يتناول الديني والدنيوي وفي الحاشية هذا التعريف للحاجبي وعرفه
الفخري في المحصول باتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه واله
على امر من الامور واعترض عليه بانه لا بد من تقييد الحل والعقد بالديني وعرفه
الغزالي باتفاق امة محمد صلى الله عليه واله على امر من الامور الدينيه وعليه
اعتراضات مشهورة انتهى اقول تعريف الحاجبي مبني على انه لا يشترط في تحقق
الاجماع وفي كونه حجة انقراض عصر المجمعين ومن شرط ذلك فلا بد له ان
يزيد في الحد الى انقراض العصر ليخرج اتفاقهم اذا رجع بعضهم فانه ليس
بالاجماع المقصود وهو ما يكون حجة شرعا وايضا فقد اختلف في انه هل
يجوز حصول الاجماع بعد خلاف مستقر من حي او ميت ام لا فان جاز

فهل ينعقد ام لا فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه
من الحد ومن يرى انه يجوز ولا ينعقد فلا بد ان يخرجه عن الحد بان يزيد فيه
لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر قوله واعترض عليه بانه لا بد الى اخره ليخرج
به غير الديني مثل السقمونيا مسهل واجيب بان المتبادر ذلك بقرينة ان المراد تعريف
الاجماع الذي هو حجة شرعا قوله وعليه اعتراضات مشهورة احدها انه يوجب
ان لا يوجد اجماعا اصلا وانه باطل بالاتفاق بيانه انه يشعر بالاتفاق من لدن
بعثته عليه السلام الى يوم القيمة وح لا يفيد ثانيها انه لو اريد به اتفاقهم في عصر
ما فلا يطرد وبتقدير اتفاق الامة مع عدم المجتهدين فيهم وانه لا يكون اجماعا
مع صدق الحد عليه ثالثها انه لا ينعكس على تقدير ان يتفقوا على امر عقلي او عرفي
لتقييده الامر بالديني وقد يدفع الاولان بالعناية باتفاق المجتهدين في عصر ويسبق
ذلك الى فهم المتشرعه في نحو لا تجتمع امتي على الضلاله مع ما فيه من المحافظه
على لفظ الحديث والخبر ثابت ان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يقصد
بحجيته فيه والانسب مبتدا خبره تبديل بمذهبنا في الحاشيه ستسمع الاستدلال
على هذا في اخر الكتاب انتهى من عدم قول المعصوم النبي او غيره او الوصي عن
الاجتهاد تبديل المجتهدين برؤساء الدين لان في بادي الراي يظن ان كل عالم من
علماء الدين مجتهد الا ان بعد التتبع يحصل الظن ان فيهم من ليس بمجتهد وهو
المعصوم فلهذا كان التعبير عن علماء الدين رؤساء الدين انسب من التعبير
عنهم بالمجتهدين وفي الحاشيه ان قلت التعبير بالانسب يعطي كون التعريف الاول مناسبا
لمذهبنا ايضا وليس كذلك لما ذكرته قلت كل واحد من رؤساء الدين في بادي نظر
المتفحص عن اقوالهم مجتهد ثم اذا ظن بعد التتبع التام والفحص الشديد انه استوعبهم يحصل
له حينئذ لكن ظن بكون المعصوم من جملتهم فاجتماع المجتهدين في بادي نظره متحقق انتهى

وكان هذا انسب بمذهبنا فهو اخصر لان فى الحاشية هذا اولى من قولهم اجتماع
اهل الحل والعقد لانه اخصر مع سلامته من دخول اجتماع اهل الحل
والعقد الدنيوي كاكابر العسكر مثلا فلا بد من قولنا اهل الحل والعقد الديني
وايضا لو اسقطنا قولنا من هذه الطائفة الامة لم يكن مضرا بناء على ما نعتقده
من عدم خلو الزمان عن المعصوم فليس عصمة الامة عن الخطا من خواص نبينا
صلى الله عليه واله واما مخالفونا فحيث جوزوا الخلو عن المعصوم جعلوا عصمة
الامة عن الخطا من خواصه صلى الله عليه واله وخصوا العصمة عن الخطا بهذه
الامة فاختص الاجماع الذي هو حجة بهم واما نحن فلا نخصه بهم لدخول
المعصوم فى كل زمان فيهم فان قلت كلام العلامة في اول كتاب النكاح من
القواعد وغيره صريح فى ان عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله عليه
واله قلت الذي نقلته عن والدي قدس روحه وهو نقله عن مشايخه ان
المراد بتلك العبارة ان امة نبينا صلى الله عليه واله معصومون من المسخ
والخسف ونحوهما من الانبياء السابقين عليهم السلم وبهذا يندفع اعتراض الشارح
المحقق الشيخ علي رحمه الله على العلامة ان اختصاص العصمة بامة
نبينا لا توافق مذهب الامامية من عدم خلو عصر من الاعصار عن المعصوم
والعلامة لم يقيد عصمتهم بكونها عن الخطا فحمل كلامه على ما نقلنا عن
المشايخ لازم لئلا يلزم مخالفته لما اجمع عليه الامامية انتهى قوله وايضا
لو اسقطنا قولنا من هذه الامة لم يكن مضرا فى الحاشية لا يحتاج الى قولنا
من هذه الامة لان مذهبنا انه لا بد من دخول المعصوم فى كل عصر
اما نبي او وصي نبي فحمل العلامة في النهاية هذا القيد لاخراج الامم
السالفة لا يخفى ما فيه انتهى وحجيته اي حجية الاجماع عندنا لا

لكونه اجماعا بل لكشفه عن دخوله اي دخول المعصوم الذي لا
حكم الا بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه واله ولهذا كان
اجماع الفرقة المحقة حجة لدخول المعصوم فيهم ويجب على القائل بحجية الاجماع
النظر فى ثبوته والعلم به وفى نقله وفى حجيته الاول النظر فى ثبوته وخالف
فيه النظام محتجا بوجهين الاول ان اجماعهم فرع تساويهم فى نقل الحكم
اليهم وتفرقهم وانتشارهم فى البلاد مانع من نقل الحكم اليهم عادة
والجواب منع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم فى الطلب وبحثهم عن الادلة انما يمنع
ذلك فى من قعد فى قعر بيته لا يبحث ولا يطلب الثاني ان اتفاقهم ان كان عن قاطع لوصل
الينا وان كان عن ظني لم يقع منهم اتفاق عادة لاختلاف القرايح والانظار كاتفاقهم
على اكل الزبيب الاسود فى زمان واحد فانه معلوم الانتفاء بالضرورة لاختلاف
الدواعي والجواب منع الملازمة فى الصورتين اما القاطع فلان الاجماع ودفع
الخلاف اغناهم عن نقل الدليل واما الظني فلانه قد يكون جليا لا تختلف فيه القرايح
والانظار المقام الثاني فى ثبوته عنهم وهو العلم باتفاقهم وقد زعم منكروا الاجماع
انه على تقدير ثبوته فى نفسه فثبوته عنهم محال اذ لا يتفق ان يثبت من كل واحد من
علماء الشرق والغرب انه حكم فى المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني لانهم لا يعرفون باعيانهم
لخفاء بعضهم عمدا او انقطاعا او اسرا او خمولا او كذبه فى قوله او رجوعه عن قوله
قبل قول الاخر المقام الثالث فى نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه
انه مستحيل عادة لان الاحاد لا تفيد اذ لا يجب العمل به فى الاجماع فتعين التواتر
ولا يتصور اذ يجب فيها استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا ان يشاهد اهل
التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر هكذا طبقة
بعد طبقة الى ان يتصل بنا واجيب عن شبهة ثبوته ونقله بجواب واحد وهو انه تشكيك فى
الضروري

... وهو ... فانه يلزم دخول المعصوم فيه لقيام الدليل القاطع على حقية مذهب

مصادمة الظاهر فانه نعلم قطعًا من الصحابة والتابعين الاجماع علي تقديم الدليل
القاطع علي المظنون وما ذلك الا لثبوته عندهم ونقله الينا فانتقض الدليلان المقام
الرابع النظر في حجيته وانه حجة عند جميع العلماء الا النظام والخوارج اما حجيته
عند الامامية فلما ذكره قدس سره واما عندهم اي عند اهل الخلاف فلوجوه منها
للاجماع علي القطع بتخطية المخالف في الاجماع فدل عليه علي انه حجة فان العادة
تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون علي القطع في شرعي بمجرد
تواطئ او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في
ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف له حقا وهو يقتضي ما عليه الاجماع وهو
المطلوب واورد عليه نقضًا اجماع الفلاسفة علي قدم العالم واجماع اليهود
علي انه لا نبي بعد موسي واجماع النصاري علي ان عيسي قد قتل ووجه
وروده ظاهر واجيب ان اجماع الفلاسفة نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه
الصحيح والفاسد في النظر كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني
بين لا يشتبه علي اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصاري عن الاتباع لاحاد
الاوائل لعدم تحققهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما
يرد نقضًا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر ولا دور
جواب عما يقال علي اصل الدليل انكم ان قلتم اجمعوا علي تخطية المخالف
فيكون حجة فقد اثبتم الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل
علي نص قاطع في تخطية المخالف فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف علي
الاجماع ولا يخفى ما فيه من المصادرة علي المطلوب والجواب ان المدعي
كون الاجماع حجة والذي يثبت ذلك هو وجود نص قاطع دل
عليه وجود صورة من الاجماع تمنع عادة وجودها بدون ذلك النص

سواء قلنا الاجماع حجة ام لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية علي وجود
النص لا يتوقف علي كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلا علي حجية الاجماع
لا يتوقف علي حجيته لا وجوده ولا لنفي اندفع الدور وفي الحاشية دفع لما قد يظن
من ان هذا الدليل اثبات للاجماع بالاجماع ووجه الدفع ان العادة قاضية بان
هولاء العلماء الكثيرين لو لم يجدوا نصا قاطعا علي تخطية المخالف للاجماع لما قطعوا
بتخطيته فنحن لم نستدل علي حجية الاجماع بحجيته بل بقضاء العادة بوجود
نص قاطع يدل علي حجيته ووجود ذلك النص انما يتوقف علي الاجماع لا علي حجيته فلا
تغفل انتهى قوله فلا تغفل يعني عما يرد عليه ان ذلك النص ربما لا يكون دالا علي
حجية الاجماع لكونه اجماعا بل لا يكون حجة الا لدخول المعصوم في اهله كما سيتضح
ان شاء الله ومنها قوله وللوعيد علي اتباع غير سبيل المومنين في الحاشية
اشارة الي قوله تعالي ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدي ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولي ونصله جهنم وساءت مصيرًا ومعنى قوله نوله
ما تولي نجعله واليًا لما تولي من الضلال ونخلي بينه وبين ما اختاره لا
يقال يجوز ان يكون الوعيد علي مجموع المتعاطفين لانا نقول لا معنى لضم
المباح الي الحرام في الوعيد نعم يرد علي هذا الدليل انه يجوز ان يراد سبيل المؤمنين
نصرة النبي صلي الله عليه واله او سبيلهم بما صاروا به مؤمنين او الدليل
الذي هو مستند اتفاقهم فالاية تدل علي نقيض المطلوب انتهى اقول هذه
الاية تمسك بها الشافعي علي حجية الاجماع ولا دلالة لها علي مطلوبه لانها
تحتمل وجوهًا من التخصيص بان يراد سبيلهم في اتباع الرسول او نصرته او
الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وان يراد بالمومنين العترة
الطاهرة عليهم السلم بدليل قوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم

به لن تضلوا ابدًا كتاب الله وعترتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
وقد عبر تعالى عنهم عليهم السلم بالكتاب العزيز بالمومنين قال تعالى وقل اعملوا
فسيرى الله عملكم ورسوله والمومنون وفي الاخبار عنهم عليهم السلم ان
المراد بالمومنين هم الايمة المعصومون كقوله انما وليكم الله ورسوله والذين
امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكقوله تعالى
ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان المراد بالذين امنوا في هذين الموضعين امير المومنين عليه السلم واما عصمة
الافليت الا باعتبار طائفة منهم بدليل ما روي عنه عليه السلم لا تزال طائفة من
امتي على الحق حتى تقوم الساعة ومنها قوله وجعلهم وسطًا في الحاشية
اي جعل المومنين وسطًا اشارة الى ما استدل به المخالفون كالغزي في المحصول
وغيره وهو قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا قالوا الوسط من كل شي خياره فيكون
الله اخبر عن خيرية هذه الامة فلو قدموا على شي من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية
واذا ثبت انهم لا يقدمون على شي من المحظورات وجب ان يكون قولهم حجة واورد عليه
ان المراد الشهادة في الاخرة كما قاله المفسرون وهم فيها عدول لحضوره فلم تثبت خيريتهم
وعدالتهم في الدنيا سلمنا لكن الاية لا تدل على خيريتهم وقبول شهادتهم في كل ما يقولونه
مع ان حكمهم ليس شهادة بل هو قول عن اجتهاد وايضا فتجويز وقوع الخطا منهم
احيانا لا عن عمد لا ينافي كونهم خيرا من غيرهم ولا يوجب عدم قبول شهادتهم كشهادة
العدول في الحقوق ولا يخفى ان استدلال اصحابنا على حجية اجماع اهل البيت عم
باية التطهير اقوى من الاستدلال على حجية الاجماع بهذه الاية بكثير فقول المخالف بدلالة
الخيرية على عدم الخطا وانكارهم دلالة التطهير من الرجس عليه مكابرة انتهى
ومنها قوله ولقوله صلى الله عليه واله لا تجتمع امتي على الخطا ونحوه مما

تواتر معنا وهذا استدل به الغزالي على حجية الاجماع من وجهين احدهما
تواتر المعنى وهو انه جاء بروايات كثيره نحو لا تجتمع امتي على الضلالة لا تزال
طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجي المسيح الدجال يد الله على
الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك وكل من الاحاد وان لم
تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به كما في شجاعة علي وجود حاتم وثانيهما
تلقي الامة لها بالقبول فلولا انها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على
قبولها وبامتناع تقديم الاجماع بها على القاطع ويرد عليه ان قبول الامة لها لا
يخرجها عن الاحاد فلا يصح اسناد الاجماع اليها ولعل تقديم الاجماع على
القاطع بغيرها لا بها وعلى الاول بان المراد بالجماعة المحقون الذين تمسكوا
بكتاب الله وبالعترة الطاهرة وبوجه الحديثين الاولين ان في الامة من لا
يزالون على الحق لا ينفكون عنه فيطابق الحديث المشهور وهو قوله عليه السلم
ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة واحدة منها ناجيه والباقي هالكة في
النار وليس الاجماع السكوتي بان يفتي بعض المجتهدين ويسكت الباقون مع علمهم
بفتواه حجة فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا
اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة وان كان قبله وهو عند البحث عن المذاهب
والنظر فيها فقد اختلف فيه فقيل اجماع ويسمى اجماعا سكوتيا وقيل
حجة ليس باجماع قطعي وعن الشافعي انه لا اجماع ولا حجة وروي عنه خلافه
وقال الجبائي هو اجماع بشرط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريره ان
كان القول فتيا فاجماع وان كان حكما فلا وما اختاره قدس سره
انه لا اجماع ولا حجه وفي الحاشية الا اذا قامت قرينة تفيد قوة تنفي
معها الاحتمالات الاربعة انتهى المراد بالاحتمالات الاربعه ما ذكره

قدس سره بقوله لاحتمال التصويب اي القول بان كل مجتهد مصيب
كما سيجي البحث فيه ان شاء الله والتوقف اي توقف الساكت في الحكم لتعارض
الادلة والتمهل للنظر في الحاشية لهذه العبارة معنيان الاول ان يكون
الساكت قد اجتهد في تلك المسئلة فتمهل من اظهار المخالفة لينظر الثاني
ان يكون قد اجتهد ولكنه خلاف اجتهاد المفتي فلما سمع مخالفته تمهل ليجدد
النظر مرة اخري ليوافقه او يكون علي بصيرة في الانكار عليه انتهي وخوف
الفتنة من اظهار معتقده بالانكار كما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما في
مسئلة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار فقيل له في ذلك فقال انه
والله لكان رجلا مهيبا يعني عمر وفي الحاشية هذا الاحتمالات هو مناسب
بمذهبنا اما الثلاثة الاول فتناسب مذهب المخالفين لا غير وان كان للبحث
في اولها مجال انتهي ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل علي الموافقة فلا
يكون اجماعا ولا حجة ونحو هذه الاحتمالات كما اذا ظن قيام غيره مقامه
في الانكار فيسقط عنه بناء علي انه من الواجبات الكفائية او اعتقاده انه
صغيرة فلا يجب الانكار علي فاعلها قال المخالف وهو القايل بانه اجماع
سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم فكان اجماعا واجب الظهور لا يكفي في
كونه اجماعا لقيام تلك الاحتمالات الجبائي قال الاحتمالات المذكورة قبل انقراض
العصر قوية فلا يكون اجماعا واما بعده فتضعف الاحتمالات فيكون ظاهرا
في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ما قلنا ابن ابي هريرة قال العادة في الفتيا
انها تخالف وبحث عليها دون الحكم فان كل احد يحكم بما يراه فيتبع ولا يخالف
وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي واجيب ان ذلك بعد استقرار المذاهب
وقد فرضنا المسئلة فيما قبل استقرارها والفتيا والحكم ح سواء لان انكار الحكم انما

الفتيا هذا كله اذا افتي وانتشر بين اهل عصره ولم ينكره واما اذا لم ينتشر
فعدم الانكار لا يدل علي الموافقة قطعا وبه قال الاكثرون لانه يجوز ان لا
قول لهم فيه او لهم قول مخالف ولم ينقل بخلاف ما تقدم وان قول الواحد
او الاكثر اذا كثر وتكرر وكان فيما يعم به البلوي ربما افاد القطع وخرق
الاجماع المركب من قولين بقول ثالث باطل عندنا يعني اذا اختلف اهل
العصر علي قولين فهل لمن بعدهم ان يخرقوه ويحدثوا قولا ثالثا فالامامية علي
انه باطل مطلقا اي سواء رفع متفقا عليه اولا لمخالفة المعصوم عليه السلم قطعا
لان الامة اذا اختلفت علي قولين الحق احدهما وهو الذي اشتمل علي قول
المعصوم عليه السلم وفي الحاشية قال العلامة قدس الله روحه في النهاية كل
مسئلة اشتملت علي موضوع كلي علي الاطلاق فالحكم فيها اما بالايجاب او السلب
الكلي او الايجاب في البعض والسلب في الباقي فاذا اختلف اهل العصر علي قولين
في هذه الاحتمالات الثلث بان يقول بعضهم بالايجاب الكلي والباقون
بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام
فهل يجوز لمن بعدهم ان يقول بالثالث منعه الجمهور والامامية وجوزه
اهل الظاهر وبعض الحنفية ونقل بعضهم عن بعض الشيعة جوازه وهو
غلط فاسد وحجتهم في ذلك ظاهرة لان الامة اذا اختلفوا علي قولين
فالحق واحد منهما وهو الذي يشتمل علي قول المعصوم عليه السلم فيكون الثاني
باطلا فالثالث اولي بالبطلان انتهي كلامه طاب ثراه وهو كلام متين
انتهي مثال الايجاب الكلي كل قنوت واجب والسلب الكلي لا شي من القنوت
بواجب والايجاب في البعض والسلب في الباقي بعض القنوت واجب كما
في الصبح والمغرب مثلا وبعضه ليس بواجب كما في الظهر والعصر والعشاء

وهذا مثال سواء وافق الواقع او لم يوافقه **وعندهم** في الحاشية اي عند محققيهم
والا فقد ذهب جماعة من المخالفين الى المنع مطلقا كما هو مذهبنا وذهبت شرذمة
قليلة منهم الى الجواز مطلقا وانما لم يتعرض في المتن لذكر هذين المذهبين
لندرة الثاني وكون الاول بعينه مذهبنا وان خالفه في الدليل هذا ولا يخفى
ان القول بالتفصيل احداث قول ثالث وهو من الصور المجوزة عند
المفصل ان تاخر عن الاولين وان قارنهما فلا كلام في صحته انتهى اي وعند موافقينا
في الابطال لا مطلقا بل **ان رفع** اي خرق المركب امرا **متفقا عليه كرد**
البكر مجانا في الحاشية اي من غير ارش والمراد ان المشتري اذا وطي الجارية البكر
ثم وجد بها عيبا فالامة على قولين احدهما لا يجوز لاجل الوطي الرد والثاني يردها مع الارش
فالقول بردها مجانا قول ثالث يرفع ما اتفقت عليه الامة انتهى فالقول بردها مجانا
لم يجز **والا** اي وان لم يرفع امرا متفقا عليه **جاز كالفسخ ببعض الخمسة** في
الحاشية اي فسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة وهي الجنون والجب والعنة
والرتق والقرن فان الامة على قولين احدهما لا فسخ بشيء منها والثاني يفسخ بكل واحد
منها فالقول بالفسخ ببعضها دون بعض غير رافع لما اتفقت عليه الامة بل موافق
لكل من القولين في البعض وههنا بحث وهو ان القول الثالث في هذه الصورة وان
وافق كلا من القولين في البعض لكنه مخالف لهما معا في البعض ايضا فان القائل
بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القائل بالايجاب الكلي يبطل
القول بالسلب الجزئي فقد اجتمعت الامة على بطلان القول بالايجاب
والسلب الجزئيين ولا يندفع هذا البحث بالجواب المشهور من ان عدم القول
بالتفصيل ليس قولا بعدمه كما في الواقعة المتجددة التي لا حكم للسابقين فيها
انتهى قوله وههنا بحث صورة الاعتراض هو ان المانعين مطلقا قالوا اتفق

الاولون على عدم تفصيل في العيوب والحدث للقول الثالث بتفصيل فقد
خالف الاجماع فلا يجوز والجواب انا لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل بان
عدم القول بالتفصيل ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول ما قالوا
بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تجدد اذ لم
يقولوا فيها بحكم ويتحقق ما ذكرنا من ان عدم القول بالتفصيل وان
الممتنع هو القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته بمسئلتي الذمي والغائب
وهما ان المسلم لا يقتل بالذمي وان بيع الغائب لا يصح فانهم لم يقولوا بالفصل
ومع ذلك فالتفصيل والقول باحدهما دون الاخر جائز بالاتفاق وانما
الاختلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة لا في مسئلتين وفي الحاشية اجيب
عنه بالمعارضة بالمثل بان يقال ان القائل بالايجاب الكلي قائل بالايجاب
الجزئي والقائل بالسلب الكلي قائل بالسلب الجزئي فقد اجتمعت الامة على
اعتبار القول الثالث فما هو جوابكم فهو جوابنا والتحقيق ان الامة لم تجتمع على
امر واحد كيف والقائل بالايجاب الكلي قائل بالايجاب الجزئي وهكذا الكلام
في السلب فان قلتم انه خرق للاجماع المركب قلنا هو من الصور المجوزة فلا يلزم
انتهى الصور المجوزة هي عدم رفع متفق عليه كما هو مذهب المفصل **تتمة**
وفي بعض النسخ فصل **موت احد الشطرين** من اهل العصر **المختلفين** من
هذه الامة في مسئلة **كاشف عن خطائهم اي خطا** اي خطا الاموات **و**
اصابة الباقين اما على راي الامامية لوجوب قول المعصوم في الشطر الباقي
وعند الجمهور فان تلك الطائفة صارت كل الامة **ودخول المعصوم** في
الامة **يمنع التعاكس** وهو بان يرجع كل من الشطرين من قوله ويقول
بما قال به الاخر وهذا جائز عند بعض المخالفين وعندنا ممتنع لامتناع

الرجوع من المعصوم كذا في الحاشية **كنفي الاجتماع على الخطأ** اي كما يمنعه
نفي الاجتماع عن الخطا **الجنسية لامة** اي لامم الخطاء في الحديث السابق **فلا يلزم**
اتحاد محله **اتحاد محله** اي محل الخطا فلو رجع كل شطر عن قوله وقال بقول الاخر اجتمعت
الامه على الخطاء وهو باطل وفي الحاشية كما ان دخول المعصوم يمنع التعاكس كذلك
يمنعه نفيه صلى الله عليه واله الخطا عن الامه والحاصل ان لامتناع التعاكس دليلين
اولهما لاصحابنا وهو ان دخول المعصوم في الشطرين يستحيل منه التعاكس وهو ظاهر
وثانيهما للعامة وهو ان نفي الاجتماع على الخطاء لا يجامع التعاكس اذ هو موجب
للاجتماع عليه لان المنفي الخطا جنسيه واتحاد محل الخطا غير لازم فلو انحصر اهل
الحل والعقد في ثلاثة مثلا وكان كل واحد منهم معتقدا في مسئلة من المسايل ما هو
خطاء في نفس الامر صدق انهم مجتمعون على جنس الخطا وان اختلفت محاله كما هو
مذكور في المحصول وغيره من كتبهم الاصوليه وحينئذ نقول لا يخفى على من له ادنى
سكر ان الذين هذا كلامهم يلزمهم عدم تجويز خلو العصر عن شخص مصيب في
جميع معتقداته غير مخط في شيء منها وهذا هو الذي اجمع اصحابنا الامامية رضي الله
عنهم على وجوده في جميع الاعصار غير انهم اشتوا له مع هذه الاحكام الصفة التي
هي عمدتهم في حجية الاجماع صفات اخرى ادتهم الى اثباتها الدلايل المسطورة
في اصولهم والحاصل ان المخالفين لنا في هذه المسئلة قد وافقونا من حيث لا
يشعرون انتهى **وبهذا** اي بنفي اجتماع الامة على الخطأ **يمكن الاحتجاج علي عدم خلو العصر
عن شخص مصيب في كل احكامه** وهو المعصوم عليه السلم **لصدق الاجتماع على جنس
الخطاء لولاه** اي لولا الشخص المصيب في كل احكامه وفي الحاشية قال الفخري في المحصول
هل يجوز انقسام الامة الى قسمين يخطي احد القسمين في مسئلة والقسم الاخر في الاخرى
الاكثر على انه غير جايز لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على

الخطاء

الخطاء وهو منفي عنهم هذا كلامه ولا يخفى ان الدليل جار في انقسامهم اقساما عديدة
يكون كل قسم مخطئا في مسئلة والاخر في اخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز خلو العصر عن المصيب
في كل احكامه وهذا هو الذي يدعيه الامامية فالمخالفون قد وافقوهم في ذلك من
حيث هم لا يشعرون انتهى **ويؤيده** اي يؤيد الاحتجاج علي عدم خلو العصر عن
مصيب **قوله صلى الله عليه واله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم
الساعة** في الحاشية الحديث رواه مخالفونا في اصولهم وهو يعطي ان نفيه صلى
الله عليه واله الخطا عن الامة انما هو بسبب دخول الفرقة المحقة فيهم فاجماعهم
كاشف عن دخولها فحجيته لذلك وهذا كما يقوله اصحابنا من ان حجية الاجماع
انما هو لدخول المعصوم فتشنيع المخالفين علينا بانه يلزمنا ان لا يكون
نفس الاجماع عندنا حجة بل الحجة في الحقيقة قول المعصوم وارد عليهم وهم
عنه غافلون انتهى **فصل اجماع اهل البيت** الراسخون في العلم وامناء
الرحمن **عليهم السلم حجة** عند الامامية والزيدية سواء كان مع مخالفة غيرهم
او عدم المخالفة وفي الحاشية بحثا في هذه المسئلة مع المخالفين انما هو على
سبيل المماشاة في ان نقول اهل البيت عليهم السلم منزهون عن الاجتهاد ولا افضلنا انهم
معصومون عن الخطا ولا يقولون عن اجتهاد كما سيجيء في بحث الاجتهاد انتهى
وفيها ايضا الغرض من ايراد هذا البحث وتصديره بهذا العنوان مجرد الرد على
المخالفين وتزييف ما استدلوا به على عدم حجية اجماعهم سلام الله عليهم والا
فبثبوت عصمتهم لا يحتاج معه الى الاستدلال على حجية اجماعهم عليهم السلم بل عصمة
كل منهم كافية في حجية قوله انتهى **لاية التطهير ونزولها في شانهم كما شاع وذاع
روى الثعلبي وغيره عن ابي سعيد الخدري** بضم الخاء المعجمة واسكان الدال المهملة
منسوب الى خدرة وهم طائفة من الانصار **قال قال رسول الله صلى الله عليه واله نزلت هذه**

الاية في خمسة في ونى علي وحسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال الشهيد في الذكري ان فيه من
الموكدات واللطائف ما يعلم لمن علم المعاني والبيان واذهاب الرجس ووقوع
التطهير يستلزم عدم العصيان والمخالفة لاوامر الله ونواهيه كذا في
الحاشية الموكدات واللطائف اي انما المفيدة للحصر وانه لا ينبغي ان يجهله
المخاطب بل يكفي له ادنى تنبيه والتعريض بان غيره لم يذهب عنه الرجس
ولم يطهر تطهيرا كاملا وذكر الارادة المستلزم للمراد واسناد الفعل الي اسم
الله الدال علي وقوع الفعل منه قطعا قطعيا لسواي ادحرف الصلة لنصاد
الفعل الي المفعول به الدالة علي الاهتمام به ولفظ الاذهاب الدال علي
الازالة بالكلية وايراد حرف المجاوزة الدالة علي بعد الرجس عنهم والتعبير
عنهم بلفظ واحد اجلالا لهم وتنبيها علي انهم سواء في العصمة والتعبير
عن العصيان بالرجس الذي هو الدنس المناسب للاذهاب والتطهير
تشبيها لزوال المعصية عنهم بزوال الدنس عن الشي وايرازا له في معرض
المحسوس مبالغة في زواله وتوحيد الرجس الدال علي زوال حقيقته
والاتيان بلفظ التطهير الدال علي التنزيه والمبالغة في الازالة ثم
الاتيان بالمفعول المطلق من لفظ الفعل الدال علي النوع الكامل
من التطهير والتعبير بلفظ المضارع في المواضع الثلثة للدلالة علي ان
اذهاب الرجس والتطهير لا يختص بالموجودين منهم بل يجري فيمن يجيء بعد
حذوهم من ذريتهم فهذه الاية تفيد اذهاب الرجس عنهم وتطهيرهم
علي ابلغ وجه واكده وهو المعني بالعصمة ولام الرجس للجنس اذ لا
عهد ويحتمل الاستغراق ايضا وهو يثبت مطلوبنا كالجنس فنفيه يقتضي

نفي جميع

نفي جميع افراده وعلي تقدير عدم كونها للجنس يثبت المطلوب ايضا لما تقرر
في محله ان اللام يحمل علي الاستغراق اذا لم يكن له عهد خارجي كيف
ومقام المدح اعدل شاهد علي ارادة نفي جميع افراد الجنس كذا في
الحاشية ونفي الماهية اي ماهية الرجس نفي نفي لكل جزئياتها
من الخطا وغيره اي غير الخطا وعلي تقدير ان لا يكون لام الرجس للجنس
يثبت المطلوب ايضا لما تقرر في موضعه ان اللام يحمل علي الاستغراق
اذا لم يكن عهد خارجي هنا ومقام المدح اعدل شاهد علي نفي ارادة جميع
افراد الرجس وهذه الرواية المذكورة عن ابي سعيد الخدري وتذكير الضميرين
وهما ضميري عنكم ومنكم في الاية اي اية انما يريد الله ليذهب واشارته صلي
الله عليه واله بقوله اللهم هولاء اهل بيتي في الحاشية قال العبري
في شرح المنهاج ان قوله عليه السلم هولاء اهل بيتي علي وذان اناكفيت
مهملة في ان التقدير يفيد القصر والمعني ان هولاء اهل بيتي دون غيرهم ردا
لمن يظن دخول الازواج فيهم انتهى وكما سيجي في رواية احمد بن حنبل واخراجه
عليه السلام لام سلمة رضي الله عنها عنهم عليهم السلام شواهد صدق خبر
قوله وتذكير الضميرين مع ما عطف عليه علي انهم هم المراد من اهل البيت في
الاية فلا يرد ما يقال ان الاحتجاج بها علي عصمتهم وكون اجماعهم حجة لا
يناسب ما قبلها وما بعدها فلا عبرة بايهام سوق الكلام ان المراد بهم النساء
اذ الخروج من حكم الي اخر في القران كثير جدا وكون ما قبل الاية وما بعدها في شانهن
دون الغير فغير مانع من كونها في شانهم عليهم السلام مع ظهور القراين الصارفة عنهن حتى قيل لو دخلت
سنوب الي الازواج فيها واراد الله منهن ما اراده منهم لم يصدر عنهن ذنب
والا لزم تخلف ارادته عن ارادته وهو محال واي ذنبا بين من خروجهن من بيوتهن

بعد ما امر الله تعالي لهن بان يقررن في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن
ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولي واذ قد خرجت منهن امهاتها واحدة فقد
خرجن كلهن عن تلك الايه اذ لا قائل من الا بالفصل وحمل ما وقع منهن
علي الاجتهاد لا يرتضيه عاقل اذ لا اجتهاد مع النص المبين وروي
البخاري محمد ابن اسمعيل ومسلم باسنادهما عن عايشة قالت
خرج رسول الله صلي الله عليه واله ذات غداة وعليه
مرط مرحل من شعر اسود المرط بكسر الميم وسكون الراء و
اخره طاء مهمله كساء من صوف او خز والمرحل بالراء والحاء المهملة
المشدده علي صيغة اسم المفعول ما نقش فيه صورة الرحال كذا في
الحاشيه وفي الصحاح مرط مرحل اذا دخرفيه علا ابر فجاء الحسن
فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها
ثم جاء علي فادخله ثم قال مبلغا عن الله تعالي انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اي كل فرد فرد اذ لو تحقق فرد منها لم ينتف
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والعدول عن ذكر اسمائهم
والاتيان بالامر الشامل لهم تعظيما لشانهم وروي احمد ابن حنبل
في اسناده عن ام سلمه ان النبي صلي الله عليه واله كان في بيته
فاتته فاطمة عليها السلم ببرمه بضم الباء الموحدة واسكان الراء
قدر مصنوع من الحجر فيها اي في البرمه حريرة الحريره بالحاء المهملة وكسر
الراء واسكان الياء المثناة من تحت بين الرائين واخرها هاء طعام
يطبخ من الطحين واللبن والدسم كذا ضبطه قدس سره فقال ادعي
لي زوجك وابنيك فجاء علي وحسن وحسين فجلسوا ياكلون من

تلك

تلك الحريرة فانزل الله تعالي هذه الايه انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلي الله
عليه واله فضل الكساء اي ما فضل من الكساء عنه عليه السلم فغشاهم
به ثم اخرج يده فالوي بها اي دفعها الي السماء وقال اللهم هولاء
اهل بيتي وخاصتي اي مستودع سري فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا قالت اي ام سلمه رضي الله عنها فادخلت راسي البيت فقلت
وفي بعض النسخ بالواو انا معكم يا رسول الله فقال انك الي خير انك
الي خير اي صائرة الي خير وظاهره الشهادة لها بالجنة وانك الي خير
مذكور في الحديث مرتين في اكثر النسخ وفي بعضها فصل و
تتمه
مما ينادي اي يدعو ويحتج باجماعهم عليهم السلم قول النبي صلي الله
عليه واله اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي عطف بيان من عترتي او بدل وفي الحاشية ما موصوله والجمله
الشرطيه صلة والصلة مع موصولها منصوبة المحل بتارك وكتاب الله
وعترتي بدلان من الموصول او عطف بيان ووجه الدلاله علي المطلوب ان الخبر
دل علي ان المتمسك بهما في ساير الاحكام لن يضل ويلزم منه انهم ايضا لن يضلوا
فدل علي عصمتهم انتهي ونقل عنه قدس روحه انهما بدل البعض من كل هو لفظة ما
المفيدة للعموم وهو يفيد الحصر لما تقرر في كتبهم الاصوليه من ان بدل البعض من
كل يفيد الحصر فاذا قلنا جاء القوم زيد وعمرو وبكر فافاد حصر المجي في زيد وعمرو
وبكر فكذا ما نحن فيه انتهي وانهما لن يفترقا اي لا يخالف احدهما الاخر
بل يامر كل منهما بطاعة الاخر فكما ان الكتاب حجة والتمسك به واجب وتركه كفر وضلال
فكذا ترى لهم حجة والتمسك به واجب وتركه كفر وضلال حتي يردا اي كتاب الله

وعترتي على تشديد الياء الحوض بالنصب مفعول يردا ويحتمل جعله منصوبا بنزع
الخافض وجعل المفعول على رواه اى روا هذا الحديث احمد بن حنبل وغيره
بطرق عديدة مع اختلاف يسير في اللفظ حتى ادعى تواتره ومقتضاه اختصاص
التمسك بهما الذي يتحقق معه نفي الضلال المؤبد كما يقتضيه لن وليست حجية
قولهم عليهم السلام موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما في عكسه والا لم يكن له مزية
لان من علامهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو المطلوب وفي صحيح مسلم عن زيد
بن ارقم مثله وفي اخره اى اخر الحديث الذي في صحيح مسلم قال حصين بضم الحاء
وفتح الصاد المهملتين اسم رجل ومن اهل بيته يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته
فقال اى زيد نساؤه من اهل بيته اى هم من اهل بيته بحسب اللغة ولكن
اهل بيته اى المذكورون في هذا الحديث هم من حرم الصدقة اى حرم عليهم اخذ
الصدقة بعده اى بعد النبي والمراد بالصدقة الزكاة الواجبة لا صدقة بعضهم
على بعض او مع قصور الخمس عنهم ومما يؤيد ذلك ايضا اى كون اجماعهم حجة انهم
عليهم السلام مهبط اى موضع هبوط الوحي الالهي وتراجمته ويشاهدونه
ويخالطهم على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال كما دلت عليه
الاخبار الصحيحة واذا كان هذا حالهم فهم اعرف بالاحكام من غيرهم ومنهم باب
مدينة علم النبي صلى الله عليه واله لما روي انه قال انا مدينة العلم وعلي
بابها فمن اراد الحكمة فليأتها من بابها وقال عليه السلام علمني رسول الله صلى الله
عليه واله الف باب من العلم ففتح لي في كل باب الف باب وقال عليه السلام ليس كل
اصحاب رسول الله كان يسأله عن الشيء فيفهمه وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه
حتى انهم كانوا ليحبون ان يجي الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله صلى الله عليه
حتى يسمعوا وقد كنت ادخل على رسول الله صلى الله عليه واله كل يوم دخلة وكل ليلة

دخلة فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله انه لم
يفعل ذلك باحد من الناس غيري فربما كان في بيتي يأتيني رسول الله اكثر ذلك في بيتي
وكنت اذا دخلت عليه في بعض منازله اخلى بي واقام عني نساءه فلا يبقى عنده
غيري واذا اتاني للخلوة لم يقم عني فاطمة ولا احد من بنيه وكنت اذا سألته اجابني
واذا امسكت عنه وفنيت مسائلي ابتداني فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه واله
اية من القران الا اقرأنيها وهم اخص الخلق به صلى الله عليه واله وهو فيهم ملازم
لهم لانهم يشاهدون افعاله ويسمعون اقواله ويعاشرون له ويداومون على
مسائلته واقواله كذلك اى غير خفية عليه لانه يشاهدهم ويشاهد افعالهم
ومعاشرتهم له اكثر من غيرهم واقربهم اليه وافضلهم لديه كما تنبئ عنه اية
المباهلة هي قوله فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة
الله على الكاذبين نقل اهل التفسير انه لما نزلت هذه الاية خرج النبي صلى الله
عليه واله اخذا بيده اليمنى حسنا وبيده اليسرى حسينا وفاطمة خلفهم وعلي خلفهم
وليس المراد واسا علم بقوله وانفسنا نفس النبي صلى الله عليه واله اذ لا معنى لدعاء
الانسان نفسه بل المعنى بها علي عليه السلام جعله نفسه لكمال اتحاده وقربه منه وتمكنه
لديه كذا افاد علي ما في الحاشية فمن حاجك اى من النصارى فيه اى في عيسى
من بعد ما جاءك من العلم اى من البينات الموجبة للعلم فقل تعالوا اى هلموا بالرأي والعزم
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم اى يدع كل منا ومنكم
نفسه واعزة اهله الى المباهلة وانما قدمهم على النفس لان الرجل يخاطر بنفسه
لهم ويحارب دونهم ثم نبتهل بان يلعن الكاذب منا والبهلة بالضم والفتح اللعنة
فنجعل لعنة الله على الكاذبين عطف بيان روي انهم لما دعوا الى المباهلة قالوا حتى

ننظر فلما خلوا قالوا للعاقب وكان ذا رايهم ماترى فقال والله لقد عرفتم نبوته ولقد
جاءكم الفضل فى امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا الا هلكوا فان ابيتم الا
الف دينكم فوادعوا الرجل وانصرفوا فاتوا رسول الله وقد غدا محتضنا الحسين
اخذا بيد الحسن وفاطمة تمشى خلفه وعلى خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا
فقال اسقفهم يا معشر النصارى انى لارى وجوها لو سالوا الله ان يزيل جبلا
من مكانه لازاله فلا تباهلوا فتهلكوا فاذعنوا لرسول الله صلى الله عليه واله
وبذلوا له الجزية الفى حلة حمرا وثلثين درعا من حديد فقال عم والذى نفسى
بيده لو تباهلوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادى نارا ولاستاصل
الله نجران واهله حتى الطير على الشجر وهو دليل على نبوته وفضل منزلة من اهل
بيته وهذا ذكره البيضاوى فهم عليهم السلم ابعد عن الخطا ممن
سواهم بل لا خطاء لهم اصلا لعصمتهم احق من غيرهم باقتفاء اثرهم والاهتداء
بهداهم قال تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون وقال تعالى وكونوا مع الصادقين ولقد خرجنا بهذا التطويل عن شرط
الاختصار ولكن الحق احق من كل شئ بالحماية بالحماية من المبطلين والانتصار على
المعاندين اللهم اجعلنا ممن يحب الحق وينصره ويترك الباطل ويخذله فصل الاجماع
المنقول بخبر الواحد العدل حجة يجب العمل به وفى الحاشية صرح الشهيد فى الذكرى
بانه يثبت الاجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه لانه امارة قوية وقد اشتمل كتاب الخلاف
والانتصار والسرائر والغنية على اكثر هذا الباب مع ظهور المخالف فى بعضها حتى من
الناقل نفسه والعذر اما بعدم اعتبار المخالف المعلوم كما سلف واما تسميتهم ما اشتهر
اجماعا واما بعدم ظفره حين ادعى الاجماع بالمخالف واما تاويل الخلاف على وجه
يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد انتهى خلافا للغزالى وبعض الحنفية

حيث

حيث

حيث انكروا حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد دون المنقول بالتواتر وفى
الحاشية فانهم قالوا المنقول بالتواتر حجة دون المنقول بالاحاد ومحققوا الا
الاصوليين على ان كلاهما حجة وان كان المتواتر اقوى لانه قطعى ولجمع القوم
فى هذا المقام بحث وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا
والاجماع نيطا بقول اراء رؤساء الدين على حكم واذعانهم عن اخرهم به وهذا الاذعان
غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذا الامر وتواتر هذا
القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه مذعن به فى الواقع لاحتمال التقية او الكذب
من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما وسيما الثانى لمصادمته للعدالة
وقد ظهر مما تلوناه عليك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعى ثابت بالتواتر
وظنى ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم
حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه فتامل وتدبر انتهى وجه التامل والله اعلم
ان بعد بيان حجية الاجماع كاشفا عن دخول المعصوم فاذا نقل بالتواتر افاد
القطع بدخول المعصوم عليه السلم فكان كلامه هو الحجة لنا على ان المنقول بخبر الواحد
حجة اشتراك الدليل المذكور على حجية خبر الواحد بينهما فى الحاشية اى بين خبر
الواحد والاجماع المنقول به ففى العبارة نوع استخدام فلا تغفل انتهى المراد بما
اشتراك الدليل الاربعة المذكورة فى فصل يجوز التعبد بخبر الواحد واشتراك
الثلثة الاول منها بينهما معلوم والرابع غير معلوم لان ما شاع وذاع عن اصحاب
الائمة عليهم السلام الاخذ عن الائمة عليهم السلام هو البحث عن الخبر المنقول عن النبى والائمة لا البحث
عن الخبر المنقول عن اهل الاجماع واستدل الحاجبى على حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد بالاولويه اى اولوية الاجماع المنقول بخبر الواحد من خبر الواحد
وبيانه ان نقل الدليل الظنى الدلالة كالخبر يجب العمل به قطعا فنقل الدليل

واحد ٣

عليه السلام ووجه التدبر ان يكون اذا ثبت انه لا شك فى الاجماع بلقطع بالمحققين بوجود التقية فى نقلهم له لا يصح سقوط ... الاصوليين الاجماع الى قطعى ثابت بالتواتر وظنى ثابت بغيره ... وايضا الاجماع نوع من الحجة مما التمر بعضه كما يجب معرفة كالتحقيق فان يكلان فى تحققها التواتر هل ولا بد فى الاجماع المنقول بخبر الواحد من اعتبار الشرائط المعتبرة فى نقل السنة من العدالة والضبط وعدم الارسال على بعض ومنع المراسيل فيه وهذا يرد كثير من اجماعات اصحابنا فى هذا الزمان لعدم نقلها على الوجه المعتبر فى الرواية

القطعي الدلالة او في ان نجب العمل به **لقطعية دلالته** اي دلالة الاجماع **دون الخبر**
لاحتماله وجوها من التاويل والتخصيص دون الاجماع **وفيه** اي في استدلال الحاجبي
نظر في الحاشية وجه النظر اما اولا فلانا لا نسلم قطعية دلالة كل اجماع منقول
عنهم فقد تنقل الفاظهم في المسئلة وقطعية دلالتها على ارائهم ممنوعة فان احتمال
التجوز والتخصيص ونحوهما قايم واما ثانيا فلان بعد الاطلاع عليه وعلى بقائه
يصادم الحكم بالاولوية كما قلنا على دليله الثاني انتهى **وبقوله** اي استدل الحاجبي
ايضا بقوله **صلى الله عليه واله نحن نحكم بالظاهر اي بما يفيد الظن وافادة**
اي افادة الاجماع المنقول بخبر الواحد **له** اي الظن **ظاهرة** فيدخل فيه خبر
الواحد لظهوره وافادته الظن **وفيه** اي في ظهور افادته له **انها معارضة ببعد**
الاطلاع عليه اي على الاجماع وفي الحاشية اي على ان جميع مجتهدي العصر
قائلون بهذا القول ومتفقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم خامل الذكر لانقطاعه
عن الناس باختفاء او حبس ونحوهما وربما كان كاتما لاجتهاده او ساكتا او
مظهرا خلاف رايه للتقية او كاذبا في ان ذلك رايه اذ لم يشترطوا عدالة
المجتهد وللعضدي في هذا المقام كلام فاسد فانه قال وقد يمنع افادته الظن
لبعد اطلاعه على اجماعهم دون غيره انتهى ووجه فساده ظاهر لان اطلاع
الشخص الواحد على مثل هذا الامر المستبعد لو وقف على انتفاء جميع الاحتمالات
اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير انتهى وهذا كلام على السند الاخص
الا ان يقصد التنبيه على انه لا يصلح ان يكون سندا **وعلى بقائه** وكذا يعارض
ببعد الاطلاع على بقاء هذا الراي لان احتمال رجوع احدهم عن رايه قائم
كما هو شايع بين المجتهدين **قالوا** اي القائلون بعدم حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد **اثبات اصل** وهو الاجماع المنقول بخبر الاحاد **بظاهر** اي بما ليس

قطعيا وهو ما ذكرتم من الادلة **قلنا** ثبوته بما ذكرنا من الادلة **كثبوت السنة**
التي نقلت بالاحاد **وهي اعظم الاصول** فانها اعظم من الاجماع المنقول
بالاحاد ومن الاستصحاب وغيرهما ولو اشترط في اصول الفقه القطع لم يثبت
شيء منهما وان اكتفي بالظن ثبت كلاهما **وقد يتجوز في تسمية المشهور اجماعا**
وربما الحق به اي بالاجماع الحقيقي والملحق بعض الامامية والظاهر
ارادة انه حجة لا اجماعا قطعيا **وقربه** اي قرب ذلك **الشهيد** رحمه الله **في الذكرى**
حيث قال في الحاشية قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه
فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجة فقريب انتهى ومما
نقل عن الذكرى ان الاشتهار سواء كان في الرواية بان كثرت رواتها او في الفتوى
ولو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم اطلاعهم على الرواية وكذا لو عارض الشهرة
المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر ترجيح الشهرة **المطلب**
الرابع لما فرغ من بحث الادلة الشرعية المتفق عليها بيننا وبين المخالفين وهي
الكتاب والسنة والاجماع شرع في الادلة المختلف فيها وهي القياس والاستدلال
وقد بينا ان الاستدلال عند قوم ثلثة اقسام التلازم بين الحكمين من غير
تعيين علة لئلا يكون قياسا واستصحاب الحال وشرع من قبلنا وقالت
الحنفية والحنابلة والاستحسان وقالت المالكية والمصالح المرسلة وقال
قوم نفي الفارق في الاحكام العدمية وقال قوم ومذهب الصحابي حجة
على غيره ونفى قوم شرع من قبلنا وقوم الاستصحاب كما سياتي ان شاء الله
ولم يقم عنده قدس سره دليل منها دليلا شرعيا الا الاستصحاب تركها
وعقد هذا المطلب **في الاستصحاب** في الحاشية المسائل المتفرعة
على حجية الاستصحاب اكثر من ان تحصى كالتحرير او عدمه عند الشك

فى انقضاء العدة او بلوغ نصاب الرضاع وشغل الذمة او فراغها عند الشك
فى اداء الزكوة او بلوغ النصاب والطهارة او الحدث عند الشك فى طريان المزيد
وفى تعليل بعض الفقهاء بان الشك لا يعارض اليقين تسامح وفيه كلام يطلب
من الحبل المتين وكالشك فى رمضان فى الغروب وفى طلوع الفجر فيحرم الاكل
فى الاول ويجوز فى الثانى وشك الحائض فى انقضاء عادتها فلا تصلى وشك
ولى الطفل المجهول السن فى البلوغ بالانبات مع غيبته فيتصرف فى ماله بالولاية
وشك السيد فى موت الابق فتجب فطرته ويجزى عتقه عن الكفارة ولكن فى
هذا نظر لمعارضته استصحاب شغل الذمة بالكفارة فتدبر وكصحة صلوة
المتيمم اذا وجد الماء فى الاثناء فنقول طهارته معلومة والاصل عدم الطارى
اذ صلوته صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده انتهى **وهو** اى الاستصحاب
اثبات الحكم فى الزمن الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمن الاول كما ذكر فى
صحة صلوة المتيمم اذا وجد الماء فى الاثناء فمتى ثبت حكم فى وقت ثم جاء وقت
اخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم حكمنا ببقائه على ما كان ولم نفتقر فى الحكم
به فى الوقت الثانى الى دليل وانما المحتاج اليه نفيه وقد يطلق على استصحاب
الحكم المجمع عليه فى محل الخلاف كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين فان
الاستصحاب يقتضى الحكم ببقاء الطهارة حتى يثبت معارض والاصل عدمه الا
انهم جعلوا موضوع المسئلة هو الاول وفرق بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا
كما يقال فيما اختلف فى كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او
حكما شرعيا كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين وحجيته مبنية على افادته
ظن البقاء وعدمها مبنى على عدمها **والاظهر انه حجة** لان وجود الشى فى
الحال يقتضى وجوده فى الاستقبال لقضاء العقل بذلك فى اكثر الوقايع ولان الاحكام
الشرعية الاحكام

الشرعيه مبنيه عليه لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق اليه المعارض من
نسخ وغيره وانما يعرض بعلم نفى المعارض بالاستصحاب وفى الحاشية هذا اذا
لم يعارضه استصحاب اخر كما قلنا فى عتق الابق فى الكفارة وكما اذا سقطت ذبابة
على نجاسة رطبة ثم على الثوب وشك فى جفافها فقد تعارض استصحاب الرطوبة
واستصحاب طهارة الثوب فيتوقف فى الحكم بجواز الصلوة فيه انتهى والقائل
بكون الاستصحاب حجة المزني والصيرفي والغزالي **وفاقا** منه **لاكثر اصحابنا**
وخلافا للمرتضى رضي الله عنه ولاغلب الحنفيه واكثر المتكلمين على بطلانه
فلا يثبت به حكم شرعي وذكر لفظ اكثر لئلا يتبادر الى الذهن عطف لفظ المتكلمين
على لفظ اغلب لا على الحنفيه **لنا** على حجيته وجوه منها **ثبوت الحكم اولا**
وعدم تحقق ما يزيله لان وجود الشيء فى الحال اذا لم يظهر زواله قطعا
ولا ظنا **فيظن** حينئذ **بقاؤه** اي بقاء ثبوت الحكم فى الاستقبال لقضاء العقل
بذلك **ولولاه** اي لولا ظن البقاء **لم تتقرر المعجزه** فى الحاشية لتوقفها على
استصحاب العادة واستمرارها من غير تغير اذ لولا ظن استمرارها
لم تكن المعجزة خارقة لها انتهى اذ العادة مستمرة في ان الاواني التي تفارقها
في منازلنا على حالها وانها لا تتغير الى جوهر اخر ولو جاز تغيرها ووقع
فيما بعد لخرقت هذه العادة فلم تكن المعجزة هي الخارقة للعادة لخرقها قبل المعجزة
فلم تكن المعجزة معجزة لانها انما تثبت بسبب امر غريب وهو خرق العادة لان
مدار كونها معجزة موقوف على الاستصحاب خرق العادة **كما قاله البيضاوي**
فى المنهاج **وفيه ما فيه** اذ قبل صدور المعجزة كان لنا علم عادي بعدم
وقوعها وكلامه يعطي انا كنا ظانين وقد مضى ما ينفعك ذكره كذا في
الحاشيه والنفع المشار اليه هو قوله فى تعريف العلم وقد يظن منا فات مطلق التجويز

الجزم ومنها لولا ظن بقاءه لعدا رسال المكاتيب وارسال الودايع والهدايا من بلد
الى بلد من البعد سفرها ومنها انه لولا ظن بقاءه لكان الشك في حصول
الزوجيه كالشك فى بقائها فيلزم استواء الحالين في التحريم والجواز وهو
بط لانه خلاف الاجماع لان الواجب لو شك فى حصول الزوجيه ابتداء حرم عليه
الاستمتاع اجماعا ولو ظن دوام الزوجيه جاز له الاستمتاع اجماعا ولا فارق بينهما
الا استصحاب عدم الزوجيه فى الاولى واستصحاب الزوجيه فى الثانيه فلو لم يعتبر
الاستصحاب لزم ما ذكر قالوا اي النفاة للحجية للاستصحاب حكم من غاب عمرو زيد
ببقائه اى ببقاء زيد في الدار سفه وبينة النافى مع اعتضادها به اى با
لاستصحاب مطروحه ولو كان الاصل البقاء لكان بينة النفي اولى بالاعتبار
من بينة الاثبات واللازم منتف اما الملازمة فلان بينة النفي مؤيدة باستصحاب
البراءة الاصليه فيكون الظن الحاصل بها اقوى واما انتفاء اللازم فلان البينه
لا تعتبر من النافى وهو المدعى عليه وتقبل من المثبت وهو المدعي اتفاقا وفى
الحاشية قالوا الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات مقدمة على بينة النفي ولو كان
الاصل في كل محقق دوامه لكان بينة النفي مقدمة لاعتضادها بهذا الاصل اجيب
بان تقدم الشهادة المثبته على النافيه وان كانت معتضده باصل براءة الذمة
انما كان لان براءة الذمة وعدم اطلاع النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عنه
او تعذر صحبته له واطلاعه على احواله فى سائر الاوقات انتهى قلنا الجواب
عن الاول العاده بالخروج عن الدار قاضيه دون البقاء فى الدار فخرجت هذه
الصورة عن محل النزاع لانه لم يعارضه شيء اقوى منه والجواب عن الثانى
غلط المثبت ابعد من النافى لان المثبت يظن المعدوم موجودا بخلاف النافي
اذ لا يبعد غلطه فى ظن الموجود معدوما بناء على عدم علمه به مع بنائه وحصله

[illegible]

على استصحاب البراءة وايضا ان المثبت يدعي العلم بالوجود وله طرق
قطعيه بخلاف النافي فان طريقه وهو عدم العلم ظني وان النفس الى
دفع غير الملائم اميل منه الى جلب الملائم ولذلك تدفع كل غير ملائم
ولا تجلب كل ملائم فيكون انكارا لحق اكثر من دعوى الباطل بحكم التجربة
والاستقراء قالوا ايضا الطهارة والحل والحرمة ونحوها احكام شرعية
لا تثبت الا بدليل شرعي وهو منحصر فى النبي والاجماع والاستصحاب
ليس منها الجواب منع الحصر ولو سلم فذلك انما يكون فى الحكم واما فى
الحكم فى البقاء فيكفي فيه الاستصحاب احتجاج المرتضى رضي الله
عنه على المنع من العمل فى الاستصحاب في غاية الطول على ما نقل
مشتملا على فوايد تركنا نقله لموانع وقد اختار فى المعتبر على ما قيل قول
المرتضى ولعله هو الصواب تهذيب القياس وهو وان لم يقم دليل على
حجيته الا انه لما كان عمدة عندهم فى استنباط الاحكام الشرعيه تعرض
لابطاله وجعله ذنابة لمباحث الادله والقياس في الحاشيه فى اللغة التقدير
يقال قست الارض بالقصبه وقست الثوب بالذراع اى قدرته بذلك وهو من الامور
النسبيه فيستدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة انتهى وفى الاصطلاح
مساواة فرع لاصل فى علة حكمه وذلك لانه عند القائلين به من الادلة
الاحكام فلا بد من حكم ومطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثباته فيه لثبوته
فى محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لحاجته اليه وابتنائه
عليه ولا يمكن ذلك فى كل شيئين بل اذا كان بينهما لمية مشترك ولا كل مشترك صالح
لذلك بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بان يستلزم الحكم ونسميه علة الحكم
او قيل فى تعريفه الاصطلاحى اجراء حكم الاصل فى الفرع بجامع هذا التعريف

ناظر الى ان القياس فعل من افعال المجتهد والاول ناظر الى انه امر ثابت في نفسه كذا
في الحاشية وعلى التقديرين فلابد ان يعلم علة الحكم في الاصل ويعلم ثبوت مثلها
في الفرع اذ ثبوت عينها مما لا يتصور لان المعنى الشخصي لا يقوم بعينه بمحلين وبذلك
يحصل مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب مثاله ان يكون المطلوب حرمة النبيذ
فيعلم ذلك بمساواته للخمر في علة الحكم وهو الاسكار وقد علمت بذلك اى التعريف
اركانه اى اجزائه الاربعة التى لا يحصل الا بحصولها داخلة في حقيقته محققة
لهويته وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة
القياس فيتاخر عنه فلا يكون ركنا له اما الاصل فهو المحل المشبه به الذى يثبت
فيه الحكم وقيل حكمه وقيل دليله فاذا قلنا النبيذ مسكر فيحرم قياسا على الخمر
بدليل قوله حرمت الخمر فالاصل هو الخمر لانه المشبه به او الحرمة لانها حكمه او
قوله حرمت الخمر لانه دليله واما الفرع فقيل على الاول انه محل الحكم المشبه
وعلى الثاني انه حكمه ولم يقل احد انه دليله وكيف يقال ودليله القياس وتحقيقه
ان الاصل ما ينبني عليه الشيء فلا يبعد في الكل لان الحكم في الفرع ينبني على الحكم في الاصل
وهو على ماخذه ومحله فالكل ما ينبني عليه الحكم في الفرع ابتداء او بواسطة فلا بعد
في التسمية ولذلك قال بعض العلماء الجامع اصل الحكم في الفرع والحكم فرع له
اذ يعلم ثبوته بثبوته والمحل يسمى بالفرع مجازا وفي الاصل بالعكس فان الحكم
اصل الجامع والجامع فرع له اذ هو مستنبط منه بعد العلم بثبوته واما في الفرع
فالحكم هو المبني والمحل يسمى به مجازا واعلم ان مباحث القياس انما هي على مصطلحات
الفقهاء في ان الاصل محل الوفاق والفرع محل الخلاف واما العلة فهي الوصف الجامع
بين الاصل والفرع كالاسكار في التحريم وجوهر الثمنية او الكيل والوزن او
الطعم في تحريم الربا وليس القياس حجة عندنا فلا يجوز التعبد به الا طريق الاولوية

كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف والمجازات على ما فوق الذرة بالمجازات
عليها بقوله تعالى ولا تقل لهما اف وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره كذا في الحاشيه ومنصوص العلة كما روي
ان النبي صلى الله عليه واله سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقيل
نعم فقال لا اذا انهى عنه اي من القياس وفي الحاشية فيه اشعار
بان الحق انه ليس شيء منهما قياسا اما طريق الاولوية فلان ما جعل فرعا على الاصل
في الحكم اولى بالحكم من الاصل فكيف يجعل فرعا عليه فيه واما منصوص العلة
فلانه يرجع عند التامل الى العمل بمقتضى النص فتامل انتهى ومما نقل من
تقريره قدس سره حال القراءة الحق ان طريق الاولوية ليس قياسا لعدم
في بعض المواضع وهو انه قد قرر الفقهاء انه يكره للصائم بل الثوب على
الجسد مع انهم جوزوا له الاستنقاع في الماء فلو كان قياس الاولوية معتبرا
لجاز له بل الثوب على الجسد بطريق اولى لان اذا جاز الاستنقاع الذي
هو الجلوس في الماء فبل الثوب اولى بذلك مع انهم فرقوا فالحق رجوع كل من طريق
الاولوية ومنصوص العلة الى النص انتهى لنا على ان القياس ليس حجة وهذا
دليل من لم يقنع بان القياس لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به
فوجب الامتناع من العمل به بل تمسك في نفيه بالادلة السمعية وهو
الحق منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والقول بالقياس اقتفاء
بما ليس به علم ومنها وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالقياس
قول على الله بما لا تعلم فيكون منهيا عنه ومنها ان الظن لا يغني من
الحق شيئا وقوله ان تظن الا ظنا والقياس ظني خرج عنه ما خرج
مما اجمعوا عليه بدليل بدليل كالحكم بشاهدين فبقي الباقي تحت

قوله فلانه يرجع عند التامل الى الاقرب لان النص على العلة بمنزلة النص على الحكم وهو ليس من القياس في شيء انتهى قوله ومما نقل من تحقيقه نقل القياس الى السمعة

البني ومنها قوله تعالي وان احكم بينهم بما انزل الله واثبات الحكم في الفرع لاجل
القياس حكم بغير ما انزل الله ومنها قوله تعالي ما فرطنا في الكتاب من شيء
وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فيه تبيان كل شيء دل علي اشتمال
الكتاب علي الاحكام باسرها وكل ما ليس في الكتاب يجب ان لا يكون حقا
فما دل عليه القياس ان دل عليه الكتاب فهو ثابت بالكتاب لا بالقياس وان
لم يدل عليه كان باطلا **ومنها قوله صلي الله عليه واله** تعمل هذه الامة
برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس **فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا**
وهذا الحديث نقله البيضاوي في المنهاج وغيره من المخالفين واجابوا عنه
بان المراد قياس لم يجتمع فيه الشرايط ولا يخفي ما فيه من التعسف كذا في
الحاشية ووجه التعسف صرف الحديث عن الظاهر من غير حاجة اليه
ومنها قوله صلي الله عليه واله ستفترق امتي علي بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون
الحرام وهذه الرواية اوردها الفخري في المحصول وغيره من المخالفين
واجابوا عنها بما اجابوا عن سابقتها ومحله ظاهر كذا في الحاشية لا
يقال ايضا هذه اخبار احاد فلا تعارض الادلة العقلية لانا نقول الدليل
الذي يستدلون به هو ان القياس يفيد دفع الضرر المظنون فيجب الاحتراز
عنه وخبر الواحد يفيد الظن فاذا اورد في المنع من العمل بالقياس
افاد ظن التمسك به سبب الضرر وذلك يوجب الاحتراز عنه وليس
احد الظنين اقوي من الاخر ولا اولي بالعمل بل ما قلناه اولي لان
المسئلة عليه والبلوي به عامة وهي اصل من اصول الدين فلا يقبل
فيها الظن ويقبل في نفيها ومنها اجماع الصحابة علي التصريح بنفيه كما

سنذكره **ولاجماع العترة** عليهم السلام **علي رده** اي رد القياس عن علي
عليه السلم لو كان الدين يوخذ قياسا لكان باطن الخف اولي بالمسح من ظاهره
وعنه عليه السلم من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الحد برايه وفي
الحاشية واما ما يوجد في بعض الروايات عنهم عليهم السلم مما يوهم خلاف
ذلك وهو ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بسند صحيح عن زرارة ابن
اعين انه سئل الباقر عليه السلم عن وقت صلوة ركعتي الفجر هل هو قبل الفجر
او بعده فقال عليه السلم قبل الفجر انهما من صلوة الليل ثلاث عشرة ركعة صلوة
الليل ثم قال عليه السلم اتريد ان تقايس لو كان عليك من شهر رمضان اكنت
تتطوع اذا دخل عليك وقت الفريضة فابدا بالفريضة فهذا الحديث ربما
يوهم بجواز العمل بالقياس والجواب ان زرارة كان كثيرا ما يباحث اهل
الخلاف في المسائل الدينية ويطلبون منه الدليل علي ما يدعيه فقوله عليه
السلم اتريد ان تقايس تعليم له علي طريق الاستدلال علي هذه المسئلة بما هم
قائلون به من حجية القياس انتهي **فقد تواتر عندنا انكارهم له** اي
للقياس **ومنع شيعتهم من العمل به** معللين عليهم السلم بان اول من
قاس ابليس وقد روي عنهم عليهم السلم ايضا ان كل ما يحتاج اليه الامة من
لدن بعثة النبي صلي الله عليه واله الي انقراض الدنيا حتي ارش الخدش
في صحيفة هي املاء رسول الله صلي الله عليه واله وخط امير
المومنين عليه السلم وفي الحاشية قال السيد العبري في شرح المنهاج
الحق انه قد اشتهر عن اهل البيت عليهم السلم كالباقر والصادق وغيرهما من
الايمة انكار القياس كما اشتهر عن الشافعي وابي حنيفة القول به انتهي
واما قول امير المومنين عليه السلم لما اختلفت الصحابة في وجوب الغسل

على من خالط اهله ولم ينزل توجبون عليه الجلد والرجم ولا توجبون عليه
صاعا من ماء في الحاشية رواه شيخ الطائفة في التهذيب بطريق صحيح عن الباقر ع
انه قال جمع عمر بن الخطاب اصحاب النبي ص فقال ما تقولون بالرجل ياتي
اهله فيخالطها ولا ينزل فقالت الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا
التقى الختانان وجب الغسل فقال عمر لعلي ع ما تقول يا ابا الحسن فقال ع اتوجبون
عليه الرجم والجلد ولا توجبون عليه صاعا من ماء اذا التقى الختانان
فقد وجب الغسل انتهى وهذا ليس من باب القياس بل من طريق الاولوية
فانه ع جعل الحكم في الفرع اولى منه في الاصل ومنها دليل العقل وهو
كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل اي تماثل المحال كالفرق بين العدتين
اي عدة الطلاق وعدة الوفاة وفي الحاشية الفرق من وجهين الاول انها في
الطلاق ثلثة قروء وفي الموت اربعة اشهر وعشرا والثاني سقوط عدة الطلاق
من غير المدخول بها بخلاف عدة الوفاة مع ان حال الرحم فيهما واحد انتهى والقياس
يقتضي اتفاق الاحكام مع التماثل فاختلاف الاحكام مع التماثل ينافي القياس وما
افاده رحمه الله قال اجاب العضدي عنه بان ذلك لا يمنع جواز التعبد بالقياس اما
الفرق بين المتماثلات فان المتماثلات انما يجب اشتراكهما في الحكم اذا كان ما به الاشتراك
يصلح علة للحكم ليصلح جامعا ولا يكون له معارض في الاصل هو المقتضي دون
هذا ولا معارض في الفرع اقوى يقتضي خلاف ذلك الحكم وشيء من ذلك غير معلوم فيما
ذكرتم من الصور لجواز عدم صلاحية ما توهم جامعا لكونه جامعا او وجود
المعارض له اما في الاصل او في الفرع واما الجمع بين المختلفات فلجواز اشتراك
المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الكل فان المختلفات لا يمتنع اشتراكها
في صفات ثبوتية واحكام فيجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الاخر وايضا

فان العلل المختلفة لا يمتنع ان توجب في المحال المختلفة حكما واحدا انتهى ورد بان
غرض المستدل ان العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين
المختلفات في احكامها وقد راينا الشارع فرق بين المتماثلات ولم يفرق بين
المختلفات وهو على خلاف قضية العقل وذلك يدل على ان القياس الشرعي
غير وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوزا له والحاصل ان المتفقات
لولا فرق الشارع بينها لحكم القايسون بها بحكم واحد لعدم معقولية الفرق
والمختلفات لولا حكمه بالجمع لم يبق للعقل طريق الى علة الجمع بينها
والنتيجة اللازمة وهي ان الشرع غير وارد على مذاق العقل صريحة اللزوم
ولا سبيل الى منع احد المقدمتين انتهى والعيد اي كالفرق بين العيد وجاريه
اي جاري العيد وهما يوم سابقه ولاحقه في وجوب الصوم في سابقه وتحريمه
فيه واستحبابه في لاحقه وكفرض الغسل من المني وابطال الصوم بانزاله عمدا
دون البول والمذي وكايجاب غسل الثوب من بول الصبية والرش من بول
الغلام وكنقصان الشطر من الرباعية في السفر دون الثنائية وكايجاب
قضاء صوم الحايض دون الصلوة وكتحريم النظر الى العجوز القبيحة المنظر و
اباحته في حق الامة الحسناء وايجاب الجلد بالقذف بالزنا دون القذف بالكفر
وكقبول شاهدين في القتل دون الزنى وجلد قاذف الحر الفاسق دون العبد
العفيف وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الامة والحرة المطلقة
ثلاث حيضات مع ان القياس كان مقتضيا للتسوية في جميع هذه الصور
وهذا مما افاده قدس سره والغاصب والسارق اي وكالفرق بين هذين
وفي الحاشية فان غاصب الكثير لا يقطع وسارق القليل يقطع ومن
هذا القبيل الجلد بنسبة الزنى لا بالكفر والقتل بشاهدين لا الزنى انتهى

وتماثلها اي وكثرة تماثل الاحكام مع التخالف اي مع تخالف محال الاحكام كقتل
الصيد في الاحرام عمدا وخطأ فهما مختلفان والكفارة واحدة والكفارة في القتل
خطاء وفي الصوم اي والكفارة في الوطي في يوم الصوم والظهار اي و
الكفارة في الظهار مع ارادة العود وهي في الكل واحدة مرتبة العتق ثم الشهران
ثم الاطعام والقتل في الردة بعد الاسلام والزني بعد الاحصان مع انهما
مختلفان فكيف يحكم من مجرد تشابه المحال بتشابه الاحكام قال الله تعالي
ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا علي الله
الكذب قالوا في اثبات القياس الاول قال سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار
وفي الحاشية وهو مشتق من العبور وهو التجاوز من شيئ الي شيئ والقياس تجاوز
وعبور من الاصل الي الفرع فنحن ماموررون به وهذه الاية ادل دلايل الفرق
انتهي يقال عبرت النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع
الذي يعبر عليه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرويا اي
جاوزتها الي ملازمها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة
فلا يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر بالاعتبار
لانه عبور من حكم الاصل الي الفرع وتجاوز منه اليه كما ذكره الثاني قال سبحانه
حكاية عن الكفار ان انتم الا بشر مثلنا اي لستم انبياء كما انا لسنا انبياء
فقد قاسوا الرسل علي انفسهم في نفي النبوة ولم ينكر عليهم الثالث ما اشار
اليه بقوله وقرر النبي صلي الله عليه واله معاذا علي قوله اجتهد
رايي في الحاشية لما بعثه قاضيا الي اليمن قال صلي الله عليه واله بم
تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان
لم تجد قال اجتهد رايي فقال صلي الله عليه واله الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله

لما يحبه الله ورسوله انتهي فلو لا هذا الابد وان يكون مردودا الى الاصل والالحاق
مرسلا غير محدود بل هو اصل شرعي والرأي المرسل غير معتبر وايضا لما بعث
معاذا وابا موسى الى اليمن قال لهما بم تقضيان فقالا بكتاب الله وسنة رسول الله
ان لم نجد الكتاب والسنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به صرحا
بالعمل بالقياس والنبي ع قررهما عليه فكان حجة ولقوله هذا هو الرابع وهو
عطف بحسب المعنى على قوله قال سبحانه او على قوله قرر ارايت لو تمضمضت في
الحاشية روى ان عمر سئل النبي ص عن قبلة الصايم هل توجب الافطار فقال
ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه فقد قاس القبلة على المضمضة
والجامع حصول المقدمة دون الثمرة انتهى وتوضيحه انه ع شبه قبلة الصايم
من غير ايلاج بالمضمضة من غير ازدراد واجرى حكم احدهما على الاخر وهذا
قياس لانه اورد هذا الكلام ليدل على ان الجامع بينهما ما يفهم كل عاقل عند سماعه
من انه لم يحصل عند المقدمتين الثمرة المطلوبة منهما فوجب ان يكون حكم العدم
حكم المطلوب واذا كان قياسا ثبت ان القياس حجة لوجوب التاسي ولان قوله ع
خرج مخرج التقرير فلولا ان التعبد بالقياس قد تمهد عند عمر لما قرره عليه ولهذا
اجاز ممن يعتقد الحكم بالكتاب ان يقول بمثله ابيس قال الله كذا ولا يجوز اذا كان هو
والمخاطب لا يعتقدان كونه حجة والخامس خبر الخثعمية بالجر عطفا على ما قبله
وفي الحاشية لما سئلت النبي صلى الله عليه واله وسلم ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا
لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه واله وسلم ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء
فهو صلى الله عليه واله قاس الحج على الدين انتهى والسادس خبر الشركة في السرقة
في الحاشية روى ان عمر شك في قتل الجماعة بالواحد فقال له علي ع ارايت لو اشترك

نفر فى سرقة اكنت تقطعهم فقال نعم قال فكذا هنا فرجع الى قوله عم انتهى والتابع
عمل بعض الصحابة به شايعا ذايعا بلا نكير من البعض الاخر فيكون اجماعا منهم
على العمل بالقياس قلنا فى الجواب عن الوجه الاول المراد بقوله فاعتبروا الاتعاظ
فى الحاشية فانه الظ كما اعترف به الحاجبى وغيره من المخالفين انتهى قال العضدى
الحق انه ظاهر فى الاتعاظ لوضعه له او لغلبته فيه فاذا قال اعتبر بهذا الرجل فهم
منه اتعظ به ومنه العبرة لما يتعظ به المتعظ قال الشاعر ما مر يوم على حى ولا ابتكرا
الا راى عبرة فيه ان اعتبرا سلمنا لكنه ظاهر فى القياس فى الامور العقلية
كما يقال فى اثبات الصانع فى الدلايل اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها من غير صانع فما
ظنك بالعالم واما القياس الشرعى لا يسمى اعتباريا فانه اذا قيل اعتبر لم يفهم
قياس الذرة على البر لا بخصوص ولا بعموم هذا مع ان اعتبروا امر والامر اعنى
صيغة افعل لفظ محتملة للوجوب ولغيره من المعانى وللمرة والتكرار ولعموم
المفعولات والاطلاق والخطاب مع الحاضرين فقط او معهم ومع غيرهم وكثر
الخلاف فى كل واحد منها مع جواز التجوز اتفاقا وان خالف الاصل فظن وجوب العمل
للكل بكل قياس فى كل زمان لو حصل به ففى غاية الضعف فلا يصح اثبات مثل هذا
الاصل به كما قال سبحانه اخذه الله نكال الاخرة والاولى ان فى ذلك لعبرة
لمن يخشى وسوق الاية ههنا وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدى
المومنين فاعتبروا يا اولى الابصار وفى الحاشية اى اية فاعتبروا لان قوله فاعتبروا
يتفرع على قوله سبحانه يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المومنين ولا يجوز ان يفرع
على ذلك قياس الذرة على البر مثلا انتهى ثم لا نعرف حملها على القياس فى
الحاشية ايضا بل هى ظاهرة فى العبرة لانها هكذا يخربون بيوتهم بايديهم
وايدى المومنين فاعتبروا يا اولى الابصار انتهى والجواب عن الوجه الثانى وهو

جعل الاحكام الشرعيات كالعقليات قياس مع الفارق اذ لا يلزم من جريانها
فى العقليات جريانه فى الشرعيات وفى الحاشية لما كان القياس الذى تضمنه
الاية الكريمة استدلال الكفار به قياسا فى الاحكام العقلية والقياس الذى يبحث
الاصولى عن حجيته هو قياس الاحكام الشرعية لم يتم استدلاله بالاية على جوازه
لابتنائها على الاحكام العقلية لكن منكر القياس ينكر حجيته فى جميع الاحكام
عقليها وشرعيها كما يفيده دلايله فاستدلال مثبته فى الشرعيات بقياسها على
العقليات خروج عن نهج السداد على ان للمانع ان يمنع كون غرض الكفار الاستدلال
بالقياس ولم لا يجوز ان يكون مرادهم ان البشرية لا يكون لها الانحطاط رتبة
البشرية عن النبوة فى زعمهم او يكون غرضهم ان تخصيصكم بها دوننا ترجيح بلا
مرجح لاننا وانتم متساويان فى البشرية وحمل قوله بعد حمل كلامهم على القياس
عدم ظهور مزية الاصل على الفرع فى عدم النبوة الا بمزيد تكلف فتدبر انتهى
مع تضمن الاية انكاره اى انكار القياس لان اخرها قوله تعالى ان نحن الا بشر
مثلكم وفى الحاشية لان الاية وردت للانكار عليهم فى هذا القياس ولهذا ذكر
سبحانه جواب الرسل لهم وهو قولهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء
من عباده انتهى والجواب عن الثالث ان خبر معاذ ضعيف دلالة لاحتمال ارادة
معاذ العمل بالبراءة الاصلية والاستصحاب فى القياس على منصوص العلة او طريق
الاولوية وسندا عطفا على دلالة لان الخبر مرسل باتفاق المحدثين لانه قد رواه جماعة
من اهل حمص غير مذكورين عن معاذ فلا يكون حجة وايضا خبر احاد ورد فى اثبات اصل
عظيم فى الشرع وهو القياس والاجتهاد والدواعى متوفرة على نقله فيجب بلوغه حد
التواتر ولما لم يبلغ علم انه ليس بحجة فلكونه مرسل فلا يقبل عند الشافعى وجماعة
اخرى ولكونه مما تعم به البلوى لا يقبل عند ابى حنيفة وجماعة اخرى ولكونه احادا فلا يقبل

على ان يكون وجه التكلف ان الكفار لما كانوا قاطعين بعدم نبوة الرسل من حيث البشرية [illegible] الاصل الذى هذا الفرع [illegible] اقوى من الفرع الذى [illegible] مزية الاصل على الفرع [illegible] الاعتبار وهو كما ترى

في المسائل القطعية وقد روى امره اي امر معاذ بالمكاتبة روى ان معاذا لما قال اجتهد قال له رسول الله صم اكتب الي اكتب اليك ولا يمكن تصحيحهما لان الروايتين نقلنا في واقعة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما وقد يتوقى قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله ما فرطنا في الكتاب من شئ ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فيكون مشتملا على الخطا فلا يكون صحيحا ولاشتماله على تصويبه في الاجتهاد ويكون خطا ايضا لان الاجتهاد في زمان الانبياء لا يجوز ولانه عم سئل عما به يقضي والقضاء الا ان يقع السوال عن الذي يجب لحكم والسنة لا تصلح جوابا عنه لانها تذكر في مقابلة الفرض حيث يقال هذا سنة وليس بواجب ولان الحديث يقتضي سؤاله عما به يقضي بعد نصبه للقضاء وهو لا يجوز لان نصبه للقضاء مشروط بمعرفة صلاحيته له وانما تثبت الصلاحية لو كان عالما بالشئ الذي يجب به ان يقضي والذي لا يجب ولاقتضاء الحديث عدم جواز الاجتهاد الا عند عدم وجدان الكتاب والسنة وهو باطل لجواز تخصيصهما به والجواب عن الرابع ان خبر المضمضة التي وقعت في جوابه صم لعمر حين سأله عن قبلة الصائم هل تفسد الصوم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان ذلك يفسد الصوم فقال لا تمثيل وليس من القياس في شئ وكذا الجواب عن الخامس والسادس وهما خبرا السرقة حين سأل عمر في قتل الجماعة بالواحد وخبر الخثعمية لما سألت ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج كما مر وقوله صلى الله عليه واله دين الله احق بالقضاء حين قال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بان يقضى فقوله دين الله احق بان يقضى يعطي الاولوية ولا نزاع فيه وانكار كثير من الصحابة للقياس كابن عباس رضي الله عنهما روي انه

قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم ولم ينكر عليهم احد وشيخيكم ابي بكر وعمر وفي الحاشية ما نقلوا عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني ان قلت في كتاب الله برايي وقول عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى وغيرهم اي غير ابن عباس وشيخيكم انكارهم له اي للقياس مشهور وروي عن شريح انه قال كتب الي عمر اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن عثمان وعلي عم انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وعن ابن عمر انه قال السنة ما سنه رسول الله صم لا تجعلوا الراي سنة وقال ايضا ان قوما يفتون برايهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتون وقال ايضا الهوى الراي على الدين فان الراي تكلف وظن والظن لا يغني من الحق شيا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس فقد احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احله الله فاين الاجماع الذي ادعى على حجيته وقد نفاه اهل البيت عم واكثر الصحابة وحيث كان القياس عندنا معاشر الامامية باطلا من اصله فلا غرض لنا في ذكر شروطه التي هي شروط القياس عندهم اي عند القائلين به ونحن نذكر بعض ما ذكروه من الشروط ليكون الخائض على بصيرة فمن شروط الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان حسيا او عقليا لم يجز وان لا يكون منسوخا لانه انما تعلق تعدي الحكم الى الفرع باعتبار الشارع الوصف الجامع في الاصل حيث اثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا في نظره ولا يتعلق تعدي الحكم به اذ لم يبق هو المستلزم الذي كان دليلا للثبوت وان لا يكون فرعا ثابتا بالقياس بل اجماع او نص خلافا للحنابلة والبصري ومن شرط القياس ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة واعداد الركعات ومقادير الحدود

والكفارة ومنه ما لا نظير له كان له معنى ظاهر كرخص المسافر او غير ظاهر كالقسامة
ومن شرط حكم الاصل ان لا يكون فيه قياس مركب وهو ان يستغنى عن اثبات حكم
الاصل بالدليل لموافقة الخصم له فيه مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم
فيه معللا بعلة المستدل او لوجودها فيه والاول يسمى مركب الاصل مثاله ان يقول
الشافعي في مسئلة العبد هل يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل
الاتفاق فيقول الحنفي العلة عندي في عدم قتله بالمكاتب ليس هو كونه عبدا
بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا لعجزه
عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا لادائه فيستحقه الورثة
وجهالة المستحق لم تثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد
في الحكم لعدم مشاركته في العلة وان بطلت فيمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب
لعدم المانع وحاصله ان الخصم في هذه الصورة لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
كما لو كانت العلة هي الجهالة او منع الحكم في الاصل كما لو كانت العلة كونه
عبدا وعلى التقديرين فلا يتم القياس والثاني مركب الوصف ومثاله ان يقول في
مسئلة تعليق الطلاق قبل النكاح تعليق بالطلاق مثل ان يقول ان قدم المسافر
فزوجتي طالق وهذا تعليق فلا يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي
العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها
طالق تنجيز لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق لعدم الجامع والا
منع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله زينب التي اتزوجها طالق لاني
انما منعت الوقوع لانه تنجيز فلو كانت تعليقا لقلت به وحاصله ان الخصم في
هذه الصورة لا ينفك عن منع علة الاصل كما لو لم يكن التعليق ثابتا فيه
او منع حكم الاصل اذا كان ثابتا وعلى التقديرين لا يتم القياس ومن شروط

علة

علة حكم الاصل ان نعني بها ما يعلل به الحكم في الاصل فمنها ان يكون بمعنى الباعث لا امارة
مجردة ومعناه ان تكون مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم من تحصيلها
مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها لانها لو كانت مجرد امارة لم يكن
لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم تكن منصوصة او مجمعا عليها
والا تعريف للحكم ايضا بالنص او الاجماع فان قوله الحرمة في الخمر معللة بالاسكار
تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف العلة فينبغي ان يعرف بها وهي مستنبطة وح
يلزم الدور لان المستنبطة لا تعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم
الدور ومن شروط العلة ايضا ان تكون وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه حتى
يكون ضابطا للحكمة لا حكمة مجردة وذلك لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ
العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب
لا تخفى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا عظيما ثم ليس كل مرتبة مناطا
ولا يمكن تعيين كل مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيط
بالسفر ولو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها جاز اعتبارها وربطت الحكم
بها على الاصح لانا نعلم قطعا انها هي المقصودة واعتبر المظنة لاجلها المانع هو
خفاؤها واضطرابها فاذا زال المانع من اعتبارها قطعا

المنهج الثالث

لما فرغ من السند شرع في مشتركات الكتاب والسنة وهو المتن وفيه
اي في المنهج الثالث مطالب جمع امر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد
ومجمل ومبين وظاهر ومؤول ومنطوق ومفهوم فبدأ بالاهم منها وهو الامر والنهي

المطلب الاول في الامر والنهي الامر

في الحاشية لا يخفى ان المراد بهذا
الامر غير الامر عند النحاة فان الامر عندهم فعل الامر مطلقا سواء صدر عن المستعلي
وغيره فدخل الالتماس والدعاء والتعريف المذكور هنا موافق لما ذكره علماء المعاني

ويدخل فيه ما يراد به الوجوب والندب ولما لم تشتد حاجتهم الى تحقيق ان الامر
في ايهما حقيقة لم يبحثوا عن ذلك واما الاصوليون فحاجتهم الى التحقيق ذلك
شديد ليحمل امر الشارع كقوله افعل وليفعل مثلا على ما هي حقيقة فيه
عنده او بحسب اللغة ان لم نقل بالحقيقة الشرعية فلا تغفل انتهى **طلب فعل**
في الحاشية يخرج طلب الترك اعني النهي وبمثل هذا عرفه العلامة طاب ثراه
في التهذيب والفخري في المحصول ولا يخفى صدقه على ما يراد به الندب وقد يعتذر
لهما بان تعلق صيغة الامر لا يوجب كونه مامورا به حقيقة وفيه ما فيه وعرفه
الحاجبي باقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ولا يرد الندب لانه غير مامور
عنده وقوله غير كف لاخراج النهي لانه طلب كف لكن يرد عليه اكفف فانه امر
واجيب بان المراد غير كف عن ماخذ اشتقاق الصيغه ويرد حينئذ اكفف
عن الكف وقد يدفع بان الدال على الكف ليس نفس اكفف بل المجموع وفيه تكلف
وللسيد في حواشيه على المطول كلام في هذا المقام لا باس به انتهى **بالقول**
الباء فيه مثل كتبت بالقلم والمراد بالقول الصيغة الموضوعة لطلب الفعل وفي
الحاشية لا بالاشارة والكتابة والمراد القول المشتق من مصدر الفعل المطلوب
فلا يرد عليه امرتك بالقيام اطلبه منك ولكن يرد عليه نحو كن متادبا وفيه كلام
يطلب من حواشينا على الشرح العضدي انتهى قوله فلا يرد عليه امرتك بالقيام اي فلا
ينتقض طرده وقد يقال ولا عكسه نحو كن متادبا لان لفظة كن موضوعة لطلب
الكون المخصوص لكن لا لنها عليه لنقصان معناها موقوفة على ذكر الخبر **استعلاء**
اي على وجه الاستعلاء فيخرج الدعاء والالتماس ولولا هذا القيد لدخل ومن اعتبر
العلو لزمهم الادنى بامر الاعلى واما حكاية قوله تعالى عن فرعون ماذا تامرون
يجوز ان يكون المعنى ماذا تريدون فاستعمل المسبب في السبب بدليل ما قبله قال الملا

حوله

حوله ان هذا الساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره وقد يقال ايضا
تنزل وتسفل عن ادعاء الربوبية وزعم الالوهية خوفا من المعجزة القاهرة
والاية الباهرة وقد يقال محمول على المجاز استعمالا للمقيد في المطلق واما
النهي فهو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وما قيل في حد الامر
من زيف وغيره فقد قيل مقابله في حد النهي **وصيغته** اي صيغة الامر
افعل وما بمعناها من اسماء الافعال كصه ونزال والفعل المضارع
المقرون باللام نحو ليفعل وتستعمل في معان منها الارشاد نحو واستشهدوا
شهيدين من رجالكم ومنها الاهانة نحو كونوا حجارة او حديدا ومنها
التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنها الدعاء نحو رب فاغفر لي ومنها الالتماس
نحو افعل لمن يساويك بدون الاستعلاء ومنها الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم
الله ومنها الاكرام كقوله ادخلوها بسلام امنين ومنها التسخير كقوله كونوا
قردة خاسئين ومنها التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله ومنها التسوية نحو اصبروا
او لا تصبروا ومنها التمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي ومنها الاحتقار
نحو القوا ما انتم ملقون ومنها التكوين نحو كن فيكون ومنها التهكم نحو فبشرهم
بعذاب اليم ولا نزاع ان هذه المعاني ليست حقيقة بل النزاع هل هي حقيقة
في الوجوب وفي الندب فلا لكن انها **حقيقة في الايجاب** فقط وفي الحاشية
وانما لم يقل الامر للوجوب مع انه اخصر والمندوب ليس مامورا به عنده كما مر
نظرا الى ان اوامر الشارع في الاغلب وردت بصيغة افعل وليفعل ونحوهما
وان نحو امرت بكذا وانتم مامورون بكذا افاده رحمه الله انتهى **لا في الندب**

فقط كما هو مذهب ابي هاشم **ولا للقدر المشترك بينهما** اي في الايجاب و
الندب اشتراكا **لفظيا** كما هو مذهب قوم **ولا معنويا** كما هو مذهب اخرين
ولا مشترك بين ثلثة معان الوجوب والندب **مع الاباحه** وقيل
للقدر المشترك بين الثلثه وهو الاذن **ولا في الكل** من المعاني الثلثه
مع التهديد ونسبه العضدي الى الشيعه وهو مذهب البعض
منهم وفي الحاشيه فهذه ستة مذاهب وهنا مذاهب اخرى استقصاها
شيخنا الشهيد الثاني في قواعده فاوصلها الى اربعة عشر مذهبا والعجب
منه قدس سره مع هذا الاستقصا كيف يغفل عن ذكر مذهب السيد
المرتضى رضي الله عنه وهو ان الامر في اللغة مشترك بين الوجوب والندب واما
في كلام الله سبحانه والرسول والائمة عم فهو للوجوب لا غير فالمذاهب خمسة عشر انتهى
واختار قدس سره مذهب الاكثر واستدل عليه بالادلة الاربعه الاول الاجماع
لشيوع احتجاج السلف الماضين **بمطلقها** اي بمطلق الصيغة من دون
قرينة **عليه** اي على الايجاب وقد شاع ذلك وتكرر **بلا نكير** من احد كالعمل
بالاخبار وفي الحاشية فيكون اجماعا منهم وفيه انه ان سلم فهو اجماع سكوتي
فليس بحجة ولو تنزلنا عن ذلك فهو منقول بالاحاد والمط في الاصول القطع
وقد تقدم لنا الكلام في بحث الاجماع انه لا يثبت بالتواتر فلا يعتذر بان هذه
المسئلة لغوية لا اصوليه او بان الكلام على تقدير عدم اشتراط القطع في الاصول
انتهى وفيها ايضا على قوله قدس سره لشيوع قد يقال ان اردت جميع السلف فهو
ممنوع وان اردت البعض مع عدم انكار الباقين كما يدل عليه قولك بلا نكير
فهو

فهو اجماع

فهو اجماع سكوتي وانت لا تقول بحجيته كما سبق والجواب ان استمرار سكوت الباقين
من السلف على تعاقب اعصارهم وتخالف ارائهم واختلافهم في التصويب يوجب
الظن بان سكوتهم عن اخرهم ليس لاحد الاحتمالات الاربعه المستدل بها على عدم
حجية السكوتي وسيأتي الاشكال في اشتراط القطع في الاصول واما ما في كلام بعض
المتاخرين من ان مسئلة كون الامر للوجوب ام لا ليس من مسائل الاصول بل الاقرب
كونها من مسائل اللغة والظن كاف فيها فهو كلام واه لا يستحق الاصغاء اليه
انتهى الثاني ما اشار اليه وهو الكتاب بقوله **ولقوله تعالى ما منعك** سؤال
في معرض الانكار والاعتراض **ان لا تسجد اذ امرتك** والمراد به اسجدوا في
قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ولولا ان صيغة اسجدوا
للوجوب لما كان الذم متوجها وكان له ان يقول انك ما الزمتني فعلى م اللوم و
الانكار الثاني من دليل الكتاب ايضا قوله **فليحذر الذين يخالفون عن امره**
اي امر الرسول عليه السلم وفي الحاشية تمام الاية قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم وجه الاستدلال انه سبحانه اوجب الحذر ولا حذر في ترك غير الواجب واعترض
بان لفظة امره مطلق لا عام فلا تدل الاية على ان كل امر للوجوب وهو المدعى وقد
يجاب بان تعليق الحذر على مخالفة طبيعة الامر تدل على العموم وايضا فاضافة المصدر
عند عدم العهد للعموم كما صرحوا به وفيها نظر اذ لم يثبت العموم الذي هو مراد
الاصوليين وانما يثبت ان اوامره تعالى للوجوب وهذا يوافق مذهب المرتضى رضي الله عنه
وقس على هذه الاية بقية الايات الكريمة والاولى ان نجعل الادلة الستة دليلا واحدا
كما سيجي الاشارة اليه بقي في هذا المقام بحث وهو ان لقائل ان يقول ان التحذير قد
يكون من ترك الاحتياط في الدين فللقائلين بان الامر مشترك بين الوجوب والندب

ان يقولوا قد دلت الاية على التحذير من عدم الامتثال لامكان ارادة الوجوب ودفع
الضرر المحتمل اذا لم يكن احتمالا بعيدا واجب عقلا وسيما اذا لم يكن في دفعه كثير
مشقة وانت اذا تاملت هذا الكلام ظهر عليك ما في كلام بعض المتاخرين
من القصور التام فلا تغفل انتهى تلخيص لما في هذه الحاشية من الاعتراضات
انه قد يقال انا لا نسلم ان هذا الامر للوجوب بل هو اول المسئلة وايضا فان هذا
الدليل لو دل انما يدل على ان الامر للوجوب لا ان صيغة افعل للوجوب وايضا فان
المخالفة ربما تحصل بحمل ما هو للندب على الاباحة او الوجوب وايضا انا لا نسلم
ان لفظة امره للعموم بل هو مطلق فلا يعم واجيب عن الاول انه لو لم يكن للوجوب
لما استحق مخالفوه ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وعن الثاني ليس المراد هو
بالامر هاهنا لفظة ام ر بل المراد مسماه وهو طلب فعل بالقول المخصوص استعلاء
وهو الصيغة كما مر وعن الثالث ان المتبادر من مخالفة الامر ترك المامور به فلا
يصرف عنه الا الدليل ولا دليل هنا وعن الرابع ان المصدر المضاف يفيد العموم
اذا لم يسبق عهد كما في ضربني زيدا قايما ولو لم يفهم من العموم مطلقا لا نك في ان
خصوص هذا المصدر المضاف يفيد العموم وذلك كاف في اثبات المط كذا صرح في
الحاشية ايضا وفيها في بعض هذه الاجوبة تامل وكلام العضدي في تقرير الجواب الاخير
كانه منع على منع فلا تغفل انتهى كلام العضدي هكذا فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد مخالف الامر والتهديد دليل
الوجوب واعترض عليه بوجهين احدهما ان هذا مبني على ان مخالفة الامر ترك
المامور به وليس كذلك بل هو حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل
على غيره والجواب ان هذا بعيد والظاهر المتبادر الى الفهم اذا قيل خالف امره انه ترك

المامور به فلا يصرف عنه الا الدليل وثانيهما ان قوله عن امره مطلق فلا يعم والجواب
لا نسلم انه مطلق بل هو عام والمصدر اذا اضيف كان عاما مثل ضرب زيد واكل
عمرو انتهى الثالث واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه ولولا ان الامر للوجوب
لم يتوجه الذم بالمخالفة واستدل من الكتاب ايضا ان تارك المامور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص متوعد لقوله تع ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم فلولا انه للوجوب لما كان تاركه متوعدا والخامس من الادلة
وهو السنة والاستدلال بها من وجهين الاول لما اشار اليه بقوله ولقوله ص
انما انا شافع روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فلما علمت التخيير فارقته
فاشتكى الى النبي ص فراقها فقال ع راجعيه فقالت اتامرني بذلك يا رسول الله فقال
انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه والثاني قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة فلولا ان الامر للوجوب للزم التناقض لانه ع ندبهم
الى السواك عند كل صلوة وفي الحاشية هنا استدل الحاجبي بان تارك المامور به
عاص بدليل افعصيت امري ولا يخفى ان الاستدلال له لا يجامع قوله بان المندوب
مامور به وقد اشرنا اليه فيما مر انتهى عبارة العضدي تارك المامور به عاص وكل عاص
متوعد وهو دليل الوجوب اما الاول فلقوله تع افعصيت امري اي تركت مقتضا
اجماعا واما الثاني فلقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والثالث بتين
ودليل العقل ما اشار اليه بقوله ولعد العقلاء تارك العبد الامتثال مفعول
المصدر الثاني عبدا لقول سيده افعل ونحوه عصيانا مفعول ثان للمصدر

الاول ويحتمل الحاليه ومعنى الاستدلال ان السيد اذا قال العبد خط هذا الثوب
ولو بكتابة او اشارة فضلا عن التصريح من القول فلم يفعل عده العقلا عاصيا
فلولم يكن الامر للوجوب لم يكن كذلك وفي الحاشية اورد ادلة سبعة والاربعة
الاول تدل على ان الامر في كلامه تع للوجوب ان خصصنا احتجاج السلف بالاوامر
القرآنيه والخامس والسادس يدلان على انه في كلام الرسول صلعم والايمة عم كذلك اذ
لا قايل بالفرق والسابع يدل على انه كذلك في غيرهما ايضا وجعل الادلة ثلثة
انواع لان بعض الاصوليين على ان الامر الصادر عن الله سبحانه للوجوب والصادر
عن النبي صلعم للندب وقد عرفت فيما مضى مذهب المرتضى انتهى احتج اهل الندب بقوله عم
اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم فرد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
والجواب منا اشار اليه قدس سره **والرد الى الاستطاعة** وهو معنى الوجوب
لا الرد الى المشية الذي هو معنى الندب وفي الحاشية جواب عن استدلال اهل
الندب بقوله صلعم اذا امرتكم بشي فاتوا منه ما استطعتم حيث انه رد الاستطاعة
الى مشيتنا وهو معنى الندب انتهى احتج القايل بالاشتراك بين الوجوب والندب
بان الاطلاق عليهما ثابت والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو
الاشتراك **و**الجواب **المجاز اولى من الاشتراك** كما قد عرفت فلم نعده وفي الحاشية
جواب عن استدلال اهل الاشتراك بين الوجوب والندب حيث قالوا استعمل
فيهما فيكون مشتركا والاصل الحقيقة انتهى احتج القايل بمطلق الطلب بان الرجحان
يثبت بالضرورة من اللغة وجعله لاحدهما بخصوصه بعيد من غير دليل فلا يصار اليه

فوجب جعله بالقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز **و**الجواب **دليل التقييد
قد ذكر** بادلتنا على الوجوب فلا نسلم ان جعله لاحدهما تقييد بلا دليل وفي
الحاشية جواب اخر عن استدلال اهل الاشتراك بين الوجوب والندب حيث
قالوا دلالة الامر على مطلق رجحان الفعل ظاهرة والتقييد بالوجوب لا دليل
عليه انتهى القايل بالوقف لو ثبت لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل
اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر
وهو يوجب استواء طبقات الباحثين فيه فكان لا يختلف فيه الجواب منع الحصر
بل هاهنا قسم اخر وهو ثبوته بالادلة الاستقرائية التي قد تقدم مرجعها
تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق القايل
بانه للقدر المشترك بين الثلثه وهو الاذن استدل كما قيل في مطلق الطلب وهو
انه ثبت الاذن بالضرورة والتقييد لا دليل عليه فوجب جعله للمشترك والجواب ان
التقييد قد ذكر بادلتنا **والوارد** اي الامر الوارد **بعد الحظر** عنه **للاباحة**
على الاكثر كقوله تع فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا وكنت
نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها وانما قلنا على الاكثر لان القايل بان صيغة
الامر حقيقة في الوجوب قايل به فيما لم يرد بعد الحظر واما ما ورد بعده فانهم فيه
مختلفون فاكثرهم على انها للاباحه وقيل للوجوب ولا اثر لتقدم النهي وتوقف
الجويني وقيل ان علق الامر بزوال علة عروض النهي كان كما قبل النهي والا فللاباحة
غالبا وقد يجي في غير الغالب للوجوب كقوله تع ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام فان

قاتلوكم فيه فاقتلوهم واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين كذا قيل وفيه نظر
وقد يجي للندب كقوله صلعم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها قيل لو كان
الورود بعد الحظر مانعا من الحمل على الوجوب لكان مانعا من التصريح به وليس كذلك
فوجب حمله على الوجوب عملا بالمقتضي السالم عن المعارض واجيب بمنع الملازمة
فان قيام الدليل الظاهر على امر لا يمنع التصريح بانه غير مراد ويكون التصريح
قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند عدمها **فصل** اختلف
في صفة الامر هل يدل على وحدة او تكرار او لا ولا اشار قدس سره الى مختاره
فذكر المذاهب بقوله **لا اشعار** اي لا اعلام **في صيغة الامر** على
فعل المامور به **مجردة** عن قرينة التكرار والوحدة **بوحدة** اي فعل المامور
به مرة واحدة **ولا تكرار** في الحاشية بل هي لطلب الماهية من حيث هي لكن
لما لم يمكن ادخال الماهية في الوجود باقل من المرة الواحدة صارت المرة من ضروريات
الاتيان بالمامور به لا ان الصيغة وضعت للمرة فقط لا التكرار كما قاله بعضهم
ومما يتفرع على هذا الاصل ما لو امر ببيع عبد فرده المشتري بعيب مثلا فهل له
بيعه مرة اخرى ام لا انتهى **وهو** اي عدم الوحدة والتكرار **مرتضى المرتضى**
رضي الله عنه وامام الحرمين من العامة وفي الحاشية كلام العلامة في التهذيب يعطي
ان المرتضى قايل بالاشتراك اللفظي بين الوحدة والتكرار لكن كلامه في النهاية
صريح بانه موافق له في الاشتراك المعنوي ومما فرعوه على الخلاف في هذه المسألة
ما لو قال للوكيل بع هذا العبد فرده المشتري لعيب او خيار مثلا فان قلنا باقتضاء

الامر التكرار جاز له بيعه ثانيا بالوكالة ولا فلا وكذا لو قال الوصيه استاجر
عني للحج فاستاجر له ففسخ الاجير بامر يجوز الفسخ فهل له ان يستاجر اخر ام لا
وظني ان المحكي في هاتين الصورتين هو القرائن الدالة على ما قصد
الامر ولا ريب انها تدل على التكرار في صورة الوصيه بخلاف البيع انتهى
وقيل القايل الاستاد ابو اسحق **به** اي بالتكرار مدة العمر ان امكن
التكرار كالصوم والصلوة **وقيل** القايل ابو الحسين وكثير منهم **بهما** اي بالوحدة
ولا يحتمل التكرار وقيل بالوقف بمعنى انا لا ندري **لنا** على عدم الاشعار
بالوحدة والتكرار **خروجهما** اي خروج الوحدة والتكرار وفي الحاشية
استدل العلامة والفخري والبيضاوي على عدم افادة صيغة الامر الوحدة ولا التكرار
بوجوه ثلثة اولها ورودها للوحدة تارة كالحج والتكرار اخرى كالصلوة والاشتراك
والمجاز على خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك وثانيها انها يقيد بالمرة وغيرها
فيقال افعل مرة وافعل دايما من غير تكرار ولا نقض وثالثها وهو مختص بنفي التكرار
لو اقتضاه لاستغرق الاوقات كلها لعدم المخصص فيكون الامر بعبادة ثانيا
ناسخا للاولى والوجه الاول لا باس به واما الاخيران فقد اعترض على اولهما بان
الصيغه تفيد احدهما بحسب الظاهر والتقييد به يفيد الخصوصيه فلا تكرار
وبغيره يفيد صرف اللفظ عن ظاهره الى غيره فلا نقض وعلى ثانيهما ان القايل بالتكرار
ان يقول اردت به تكرير الفعل بحسب الامكان لا الدوام وغاية ما يوجب الامر بالعبادة
الثانيه قلة تكرر الاولى لا نسخها فتامل انتهى وجه التامل يفهم من الحاشيه

الاتيه عن حقيقة الفعل متعلق بخروج اى خروجها عن حقيقة الفعل
لوروده بصيغة الامر دون الصفات كالزمان اى كخروج الزمان و
المكان عن حقيقة الفعل فان صفات الفعل التى تقيده لصفاته النوعيه
نحو اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر خارجة عن حقيقة الفعل
واذا ثبت ذلك فمعنى اضرب طلب ضرب ما اعنى المصدر الذى هو جزء
مادى للافعال فلا يدل على صفة المضروب من تكرار او مرة وهو المطلوب
وفى الحاشية الحاجبى استدل بهذا الدليل قال ولنا ايضا انا قاطعون بان المرة
والتكرار من صفات الفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة انتهى ويخدم نظل الكلام
بذلك لاشتمال ما ذكرناه عليه عند التامل فتامل انتهى وجه التامل تذكر ما سبق
فى الحاشية السابقه والقياس هذا شروع فى الجواب عن حجة الاستاد ومتابعيه
القايلين بان النهى يقتضى التكرار فكذا الامر لاشتراكهما فى ان كلا منهما طلب فاذا ثبت
فى احدهما وجب فى الاخر على النهى باطل لما مر فى المبادى اللغويه من ان اللغه لا تثبت
بالقياس ولان النهى يفيد التكرار بالاتفاق والفارق بين الامر والنهى قايم من جهتين
هذا جواب ثان على تقدير تسليم الاول وفى الحاشيه اولهما اقتضاء النهى انتفاء الحقيقة
فلابد من انتفايها فى كل الاوقات بخلاف ايجادها وثانيهما منع التكرار فى الامر من
فعل غيره بخلاف التكرار فى النهى انتهى ومعنى الثانى ان الامر صعب على المكلف فانه مانع
من فعل غيره من المامورات بخلاف التكرار فى النهى فانه ليس بمانع من الاتيان بالمامورات
ولا من ترك المنهيات ولهذا جاز التكرار فى النهى دون الامر والتكرار الذى ثبت

فى الصلوة والصوم ولو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر كل منهما واجاب قلنا
ان التكرار حصل من خارج عن دليل الامر بالصلوة والصوم وايضا انه معارض
بالحج فانه امر به ولا تكرار وهذا جواب ثالث عن دليلهم الثانى واقتضاء الامر بالشئ
النهى عن تركه هذا شروع عن ما قالوا ثانيا ان الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى يمنع
من المنهى عنه دايما فيلزم التكرار فى المامور به مسلم لكنه اى النهى عن الترك
بحسب الامر بالفعل فى الدوام وعدمه فان افاد الامر دواما فى الفعل افاد النهى عن
تركه دايما وان افاد الفعل فى وقت ما افاد النهى عن تركه فى ذلك الوقت وفى الحاشية
جواب عن استدلال القايلين بالتكرار وتقرير دليلهم ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن
تركه والنهى يمنع من المنهى عنه دايما فيلزم التكرار فى المامور به وتقرير الجواب ان
النهى بحسب الامر فان افاد دواما فى الفعل افاد نهيا عن تركه دايما وان افاد الفعل فى
وقت ما افاد النهى عن تركه فى ذلك الوقت انتهى وانما قال قدس سره عن تركه دون ان
يقول عن ضده كما فى الشرح العضدى لينبه ان الامر بالشئ انما يستلزم النهى عن ضده
العام وسيأتى ان شاء الله القايل بالوحدة احتج بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار
فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب لا امتثال بالمرة لا يجب
ظهوره اى ظهور الامر فيها اى فى المرة بخصوصها فانه غير ظاهر لا فيها ولا فى التكرار
بل فى المشترك ويحصل فى ضمنها لان المامور به وهو الحقيقة حصل فى ضمن المرة
ولولا ذلك لما امتثل بالتكرار وفى الحاشيه جواب عن استدلال اهل الوحدة بحصول
الامتثال بها وتقريره ان حصول الامتثال بحصول الحقيقه فى ضمن المرة لا لظهوره فيها
انتهى هذا اذا لم يعلق الامر على شئ من العلة او الشرط واما المعلق على علة
عند القايلين بان الامر لا يدل على التكرار

ثابتة عليتها بالدليل عندهم مثل ان زنى فاجلدوه فالاتفاق على انه يتكرر
اى الفعل بتكررها اى العلة لا غيرها اى غير العلة الثابته بالدليل
للاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر و
ليس التكرار هاهنا مستفادا من الامر كما ذكرنا وفى الحاشية المراد بالعلة
الثابته ما ثبت عليتها بالدليل نحو ان زنى فاجلدوه وان سرق فاقطعوا يده
لا نحو ان دخلت السوق فاشتر عبدا وهذا هو المراد بقوله لا غيرها اى لا
غير الثابته انتهى قوله لا نحو ان دخلت السوق فاشتر عبدا يعنى انه علق على غير علة
بل على ما لم يثبت عليته مثل ان يقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدى و
المختار انه لا يقتضى تكرار الفعل بتكرار ما علق به لان السيد اذا قال لعبده ان
دخلت السوق فاشتر كذا فاشتراه مرة مقتصرا عليها غير مكرر لها بتكرار دخول
السوق عد ممتثلا وذلك معلوم قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرر ما علق به لما
كان كذلك احتج القايل بانه يتكرر فى غير العلة قال ثبت ذلك اى تكرر الفعل
بتكرر ما علق به فى اوامر الشرع نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والزانية والزانى فاجلدوا
والسارق والسارقة فاقطعوا وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء يدل على انه فهم
التكرار من نفس التعليق الجواب اما ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس
محل النزاع واما غيره فلا يثبت فيه التكرار الا بدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج
وان علق بالاستطاعة القايل بانه لا يتكرر فى العلة قال لو تكرر الفعل
بتكرر العلة لتكرر بالشرط بالطريق الاولى اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط
بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى الجواب التكرار فى العلة انما كان باعتبار

ان وجوده

ان وجوده مقتضى لوجود المعلول وذلك منتف فى الشرط فان وجوده لا يقتضى
وجود المشروط واقتضاء انتفائه بانتفائه لا يوجب التكرار بتكرره وتلخيص
هذا البحث يرجع الى ثلث مذاهب الاول يتكرر مطلقا الثانى لا يتكرر مطلقا
وعليه المحقق الثالث ان علق على علة ثبتت عليتها بدليل تكرر بتكرارها والا
فلا وهذا مختار م قدس سره **فصل** كل من قال بان الامر للتكرار قال انه
للفور واما القايلون بان البراءة تحصل بالمرة سواء كان لها خصوصها فقال
بعضهم انه للفور فلو اخر عصى وبعض منهم المص على ان **الامر لطلب نفس
الفعل من غير دلالة على فور** فى الحاشية الفورية انما تستفاد من خارج
كما فى الامر بالمعروف لان تاخيره تقرير على المعصية وكاقامة الحد على التقريرات
لعلة الزجر بتاخيرها وكذلك الكفارات عند جماعة من علمائنا وكرد السلام
لقوله تع فحيوا بالفاء التعقيبية وان كانت جزائيه انتهى وفيها ايضا الفورية
انما تستفاد من خارج كما حكموا بفورية النهى عن المنكر لئلا يلزم التقرير على
المعصية وفورية الجهاد عند الحاجه لئلا تكثر المفسدة وفورية الحج عندنا
للنص وفورية رد السلام لفاء التعقيب ان قلنا بافادة الجزائية له وفورية
الكفارات عند بعض علمائنا لاجرائها مجرى التوبة الى غير ذلك انتهى **او تراخ**
عطف على فور الداخل تحت معنى النفى فى الحاشية ذكر التراخى استطرادى
اذ لم يطلع على قايل يعتد به باقتضاء الامر له وكلام بعضهم كالعضدى
وغيره يعطى عدم القايل به لكن كلام العلامة فى المبادى صريح فى وجود قايل
وهو مذهب غريب وذكر فى النهاية ان بعضهم توقف فى ان المبادر هل ياثم

امر الامام

بالمبادرة ام لا ثم قال ان هذا مخالف لاجماع السلف انتهى وفيها ايضا المذاهب
اربعة الفور والتراخي والاشتراك والتوقف فالقائلون بان الامر للتكرار
قائلون بانه للفور واما القائلون بانه للوحدة والقائلون بالاشتراك فبعضهم
على الفورية وبعضهم على الاشتراك واما القول بان الامر للتراخي بحيث
لو اتى المكلف بالفعل على الفور لم يكن ممتثلا فهو قول نادر والقايل به الجبائيان
وبعض الاشاعرة كما ذكره البدخشي في شرح المنهاج وغيره واما القول بالوقف
فقد نسبه العلامة في النهاية الى المرتضى رضي الله عنه انتهى وفي بعض شروح
التهذيب انهم ارادوا جواز تاخير الفعل عن اول وقته لا وجوبه وهو محتمل
وما نقله قدس سره عن البدخشي وغيره بعيد وسيذكر القايل بالوقف من العامة
ان شاء الله **وعليه** اى على الامر لطلب نفس الفعل من غير دلالة على فور او تراخ
المحقق قدس سره **والعلامة** طاب مرقده **وهو** اى اختيارهما **الحق والشيخ**
اعلى الله قدره **على الفورية** في الحاشية في غير ما ثبت توسعته اما فيه
فقد مر ان الشيخ يخير بينه وبين العزم وقد مر ان القاضي ابا بكر من العامة يوافق
الشيخ في التخيير في الموسع لكن لا يوافقه في ما لم تثبت توسعته ولا ضيقه بل يجعله
كالموسع في وجوب الفعل والعزم عليه انتهى وفيها ايضا مما يتفرع على الخلاف
في اقتضاء الامر الفور ما لو قال لمحض لاخر بيع هذا الفرس مثلا فقبضها المامور
واخر بيعها مع القدرة عليه فتلفت فان قلنا ان الامر للفور فهو ضامن لتقصيره
بالتاخير بالامتثال والا فلا انتهى قال الجويني بالوقف في مدلوله لغة
اهو الفور ام لا لكنه لو بادر الى الفعل بالفور حصل الامتثال فانه
ممتثل سواء كان للفور او للقدر المشترك واما وجوب التراخي فغير محتمل وقيل بالفور

ناقص ١١ صفحه

وقيل

بالتوقف لغة وفي الامتثال بان بادر لاحتمال وجوب التراخي ورد
ى عن الشافعي ما اختاره قده وهو انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل مطلق الفعل ايهما حصل حصل كان مجزيا **لنا** على المختار **خروجها**
اى خروج الفورية والتراخي عن حقيقة الفعل المطلوب بصيغة الامر
كخروج الواحدة والتكرار عنها **كما مر** من ان الواحدة والتكرار من صفات
الفعل المطلوب وان الصيغة لطلب ماهية المصدر من حيث هي مجردة
عن هذه الخصوصيات كذلك الفورية والتراخي احتج القائل بالفورية
بدلائل خمس الاول لو قال السيد لعبده اسقني ماء فاخر من غير عذر
عد عاصيا هذا معلوم من العرف ولولا انه للفور لما عد عاصيا **و**
الجواب **العصيان بتاخير السقي** انما يفهم بالقرينة **للعادة** بان
طلب السقي يكون عند الحاجة اليه عاجلا والكلام فيما كان الصيغة
مجردة الثاني ان كل مخبر كالقائل زيد في الدار وعمرو قائم وكل منشئ
كالقائل انت طالق وهو حر فانما يقصد الزمان الحاضر فكذا
الامر الحاقا له بالاعم الاغلب الجواب اولا ان هذا قياس لا
يمكن تقيس الامر في افادته للفور على غيره من الخبر والانشاء **و**
القياس باطل في اللغة كما مر وثانيا بالفرق بينهما بان الامر
فيه دلالة الاستقبال قطعا فلا يمكن توجهه الى الحال لان الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا او ما الاقرب الى الحال و
كلاهما محتمل فلا يصار اليه الا الدليل ولا دليل وفي الحاشية هذا جواب
عن استدلال القائلين بالفور وتقريره من جهتين الاول ان كل
مخبر بقوله زيد قائم وكل منشئ بقوله انت طالق وهو حر فقصده

الحال فكذا الامر الحاقا بالاغلب الثاني النهي يفيد الفور فكذا الامر
والجامع الطلب وتقرير الجواب عن الاول بطلان القياس في
اللغة على ان الفارق قائم لدلالة الامر على الاستقبال اذ الحاصل
لا يطلب والاستقبال يحتمل الاقرب الى الحال وغيره والتخصيص يحتاج
الى دليل هذا وقد يناقش في هذا الجواب بان مراد المستدل الحاق
الفرد النادر بالاغلب وهذا ليس قياسا وقد تدفع المناقشة بمنع
الاغلبية واما تقرير الجواب عن الثاني فظاهر مما تقدم في بحث الو
حدة والتكرار انتهى الثالث قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فذم على ترك المبادرة فدل على انه للفور والا لم يتوجه الذم عليه
وكان له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد والجواب
ذم ابليس على عدم سجوده مع الملئكة للتعيين اى تعيين وقت الفعل اعني
السجود بالتسوية حيث قال سبحانه فاذا سويته ونفخت فيه من رو
حي فقعوا له ساجدين وايضا فلعل الذم لعلمه سبحانه عدم عزمه
على السجود في المستقبل كما قال سبحانه ابى واستكبر كذا في الحاشية الدالة
لا لدلالة اسجد على الفورية الرابع لو التاخير مشروعا لوجب الى
وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فاذ لولاه لكان الى اخر ازمنة
الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل يستلزم تكليف
المحال واما انتفاء اللازم فاذ لا اشعار به في الامر ولا دليل من خارج
الجواب اولا بالنقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا خلاف في امكانه
وثانيا انه انما يلزم لو كان التاخير معينا فيجب تعريف وقته الذي
يؤخر اليه ويفعل المكلف فيه والحال التاخير غير متعين لانه متمكن

من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم تكليف بالمحال و ثالثا لو تعين التاخير
فكما وقته العمر اى فكما وقته العمر جائز التاخير حتى اذا ظن الموت
فيجب عليه الاتيان به فكذا ما تعين عليه التاخير جائز الخامس قال
الله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم والمراد سببها اتفاقا وهو فعل
المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما تتحقق المسارعة و
الاستباق بان يفعل بالفور والجواب المسارعة والاستباق محمولان
للفضل اى فضل المسارعة والا لوجب الفور فلم يكن مسارعا
ومستبقا لانهما يتصوران في الموسع دون المضيق وفي الحاشية
اى للندب لا للوجوب والا لم تتحقق المسارعة والاستباق الى الصوم
والصلوة انتهى بحجة الجبائيين دون كما يقال لمن نذر صوم غد فصامه
او صلوة الصبح في اول الوقت فصلاها فيه انه سارع واستبق الى الصوم
والصلوة انتهى بحجة الجبائيين واتباعهما لو لم يكن للتراخي لم يجز تاخير
الصلوة مثلا عن اول وقتها واللازم باطل واجيب ان جواز التاخير
جاء من امر خارج عن مدلول الصيغة حجة الجمهور ان طلب الفعل
محقق وجواز التاخير مشكوك فيه لجواز ان يعصي بالتاخير فوجبت
المبادرة ليخرج عن العهدة بيقين واجيب بانا لا نم ان جواز التاخير
مشكوك فيه بل التاخير بما ذكر من الدليل حجة الواقف الاخران
طلب الفعل محقق والفورية والتراخي مشكوك فيهما فوجب الو
قف حتى يعلم من خارج انه للفور او للتراخي واجيب بما مر من ان مد
لول الصيغة هو طلب الفعل او ما عداه خارج فالوقف لا وجه له
فصل ضد المامور بتركه اما ان يكون منافيا له بذاته وهو ترك

الاتيان به ويسمى ضدا عاما واما ان يكون ملزوما لما ينافيه ويسمى ضدا
خاصا فالصلوة مثلا لها ضدان احدهما مناف لها بذاته وهو تركها المسمى
بالضد العام والاخر مساو لها لا بذاته بل بلازمه كالكتابة مثلا وهو
المسمى بالضد الخاص وقد يطلق الضد العام على احد الاضداد الو
جودية لا بعينها ولما كان القول بان الامر بالشئ عين النهى عن ضده
مطلقا بعيدا فصل فقال اقتضا الامر بالشئ النهى عن ضده العام
اعنى تركه يعنى اذا امر آمر بشئ ولم ينه عن تركه فذلك الامر بعينه
مستلزم للنهى عن تركه وفى الحاشية اذا قال الشارع صل مثلا فيفهم
شيئان منافيان للصلوة احدهما مناف لها بذاته وهو عدم الاتيان
بها وهذا يقتضى المحور المامور به وهو المراد بالضد العام والا
خر مناف لها باستلزام كالنوم مثلا وهو الضد الخاص فان قلنا ان
الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده الخاص يكون النهى عن جميع اضداده
الخاصة بخلاف النهى عن الشئ فانه امر باحد اضداده لا على التعيين
انتهى وفى بعض النسخ زيادة كذا قيل وفيه ما فيه مما لا ينبغى الريب فيه
اى اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده العام اعنى تركه مما لا ينبغى
لاحد فيه الريب لان الامر للايجاب والايجاب مركب من قيدين طلب
الفعل والمنع من تركه وفى الحاشية قد يستدل على ذلك بان الوجوب
ماهية مركبة من قيدين طلب الفعل والثانى المنع من الترك ولا
يتحقق المركب بدون تحقق اجزائه فيلزم من ثبوت الامر بالشئ
النهى عن تركه وايضا اما ان يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الاذن
بالاخلال اولا والاول لاستحالة الجمع بين النقيضين والثانى هو

المط وهذان الدليلان مما استدل بهما مع فى بيره والنفى فى المحصول وذ
هب بعضهم الى عدم افادة الامر بالشئ النهى عن ضده العام اعنى تركه
محتجا بانه كما يحصل الذهول عن الاضداد الخاصة حال الامر يحصل الذ
هول عن العام ايضا كما يشهد به الوجدان وفيه ما لا يخفى فان البحث
على تقدير كون الامر للوجوب فالسيد اذا قال لعبده اضرب فكانه قال
اوجبت عليك الضرب ولا معنى لايجاب الفعل الا طلبه مع المنع من تركه
وكيف يذهل العاقل عما هو صريح كلامه انتهى قوله فيه مما لا ينبغى الريب
فيه تعريض بالبعض المذكور بالحاشية فانه قد وقع الريب فيه
منه وقد ذكرنا احتجاجه واما الخاص اى الضد الخاص ففى اقتضاء
الامر بالشئ النهى عن ضده ريب لوقوعه بين مثبتين ونافيين
فللمثبتين توقف الواجب الذى تعلق به الامر على تركه اى ترك
الفعل الخاص يعنى لا يتم الواجب الا بترك ضده وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيجب اى تركه مقدمة الواجب وهذا الوجه
الاول والثانى استلزام فعله اى فعل الضد ترك الواجب
لان كلما يستلزم فعله ترك الواجب فهو حرام وفى الحاشية حاصل
هذا الدليل ان فعل الضد يستلزم ترك الواجب وكلما يستلزم فعله
ترك الواجب فعله حرام ففعل الضد حرام ولا معنى للحرام الا ما
نهى عنه فيحرم اى فعل الضد وفيهما اى فى كلا الوجهين كلام
اما فى الوجه الاول لانا نمنع ان الامتثال باحد الضدين موقوف
على ترك الضد الاخر بل هو من لوازمه كما وقع شبهة الكعبى ولا
يلزم من وجوب الملزوم وجوب اللازم ولو سلم فلا نم انا

مالا يتم الواجب الا به فهو واجب واما في الوجه الثاني فهو انا لا
نم ان كل ما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما انما يكون كذلك اذا
لم يكونا معًا واجبين مضيقين واما اذا كانا كذلك فان التكليف بهما
قرينة قرينة التخيير فيهما ولان الغرض من التكليف ليس ايقاعهما
معًا في ان واحد والا لكان تكليفا بما لا يطاق فتعين ان يكون الغرض
ايقاع احدهما ره في الحاشية كما يقال على الاول ان مقدمة الواجب
ما يكون وسيلة ووصلة الى فعله كقطع المسافة في الحج ولا نم
ان ترك احد الضدين وسيلة الى فعل الاخر بل هو لازم ومقا
رن له كما يذكر في دفع شبهة الكعبي ولا يلزم ان وجوب الملزوم
وجوب اللازم كتبييض الوجه حال غسله في الوضوء وكما يقال
على الثاني لا نم ان كلما يستلزم فعله ترك واجب يكون حراما بل ذلك
اذا لم يكونا معًا واجبين مضيقين اما اذا كانا كذلك فكونهما هذه
الصفة قرينة التخيير في فعل ايهما شاء لان غرض الشارع من التكليف
بهما ليس ايقاعهما معًا في ان واحد اذ هو تكليف بما لا يطاق فتعين
ان يكون غرضه ايقاع احدهما مثلا الحكيم اذا امر عبده بالكتابة و
الحياكة في ان واحد فتصادمهما دليل على تخيير العبد فيهما اذ هو لا يريد
الجمع بينهما في ذلك الوقت لانه حكيم وعادل ومعلوم ان لو تركهما معًا
لذمه العقلاء بانه حيث لم يتمكن من فعلهما معًا فهلا فعل احدهما اذ
ليس امر الحكيم بهما عبثًا فلا بد له من التلبس باحدهما وهو الذي
يختاره منهما والحاصل انا اذا سلمنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده فانا نسلم اذا كان الضد الخاص غير واجب كما ذكره الا

معًا

معًا فلا فعل احدهما اذ ليس امر الحكيم بهما عبثا فلا بد له من التلبس باحدهما وهو الذي يختاره
منهما والحاصل انا لا نسلم اذا سلمنا ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فانا نسلمه
اذا كان الضد الخاص غير واجب كما ذكره الاصحاب في صلوة الجمعة بالنسبة الى السفر بعد الزوال
اما مع وجوبه وتضيقهما فيرجع الى التخيير الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع فيقدم
كالتطهير وتخليص المتردي انتهى وفيما ايضا الذي طرح بعد اسماعه النظر فيما يتفرع على
هذا الاصل ان الفعلين المتضادين اما هما حق الله تعالى او حق الناس او مختلفان وعلى
التقديرات فاما هما مضيقان او موسعان او مختلفان فالصور تسع ففي ضيق احدهما
الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا فهذه ست بقي ثلث ففي اتحادهما التخيير مطلقا
الا مع اهمية احدهما في نظر الشارع لحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما الترجيح لحق الناس الا مع الاهمية
وقد فصلنا الصور التسع بجدول لطيف لطلبة من حواشينا على الشرح العضدي انتهى الجدول هو هذا

انواع المتضادين بالنظر الى حيث الضيق والسعة وحق الله وحق الناس تسعة	كلاهما مضيق	كلاهما موسع	احدهما مضيق والاخر موسع
كلاهما حق الله تعالى	كالصلوة في آخر الوقت وتطهير المسجد والظاهر ترجيح الصلوة الاهم لكون الثاني اهم في نظر الشارع لحفظ بيضة الاسلام	كصلاة الزلزلة والمنذورة فالمكلف مخير في الترجيح	كتطهير المسجد وصلوة الزلزلة فلا ريب في ترجيح المضيق وهو تطهير المسجد
كلاهما حق الناس	كانقاذ الغريق واداء الدين مع الطلب والقدرة فالانقاذ مع الاهم التعارض عند الشارع فيتخير المكلف	كاداء الدينين الغير المضيقين فالمكلف مخير في الترجيح مع التساوي في المصلحة والمفسدة	كانقاذ الغريق واداء الدين الموسع فلا ريب في ترجيح المضيق
احدهما حق الله تعالى والاخر حق الناس	كالصلوة في آخر الوقت واداء الدين مع الطلب والقدرة فالاظهر ترجيح الثاني لكونه حق الناس سيما مع فوت مصلحة الطالب وحصول مفسدة له	كالصلوة قبل الضيق واداء الدين بدون الطلب والقدرة فلا ريب في التخيير	كتطهير المسجد واداء الدين مع عدم الطلب ولا ريب في ترجيح المضيق وكصلوة الزلزلة وانقاذ الغريق فلا ريب في ترجيح المضيق

وللنافين اي النافين استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده تحقق الذهول
حال الامر عن الاضداد الوجوديه اعني الامثال المنافيه لذلك الشيء كالقيام
مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك الترك من الاوضاع
كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض فلو كان الامر مستلزما للنهي
عن ضده لما تحقق الذهول فاين النهي عنها اي عن الاضداد الوجوديه وفي الحاشية
قد يقال في تاييد هذا الدليل ان الامر لا يدل على النهي عن الضد الخاص بشيء
من الدلالات اما المطابقه والتضمن فلان حقيقة الوجوب رجحان الفعل
مع المنع من الترك لا غير والنهي عن الضد الخاص امر خارج واما الالتزام فلعدم
اللزوم العقلي والعادي فان تصور معنى اضرب لا ينتقل منه الى تصور
اضداد الضرب الخاصة كالنوم مثلا وجوابه ظاهر مما تقدم وفيه اي في
دليل النافين فهو النهي عن الاضداد الوجوديه انه اي النهي عن الضد
مستنبط منه اي من الامر كدليل الاشاره الذي يستنبط من اللفظ
من غير ان يدل عليه صريحا في الحاشية كاستنباط كون مدة الحمل ستة
اشهر من الايتين وهما حمله وفصاله ثلثون شهرا وفصاله في عامين
انتهى يعني ان اقل مدة الحمل ستة اشهر من قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله في عامين وحينئذ لا يبعد ان
يستنبط من الامر بالصلوة النهي عن اضداده واذا كان كذلك فلا يضر
الذهول عن الاضداد الوجوديه مع انتفائه اي انتفاء الذهول
فيما اصل اي جعل هذا الاصل وهو علم الاصول له وهو احكام
الله سبحانه وتعالى اذ علمه حضوري وللبحث من الجانبين اي جانب

وجانب النافين مجال واسع في الحاشية قد بسطنا الكلام في حواشينا
على الشرح العضدي انتهى وتلخيصه انهم ان ارادوا الضد العام امكن
اثباته بطريق الاستنباط او الاستلزام وان ارادوا الضد الخاص فان
ارادوا بالاستلزام الاستلزام الخارجي الذي يعود الى الاستنباط تم
الكلام والا فلا وهذا استدلال الذين طردوا الحكم في النهي بان النهي عن
الشيء يتضمن الامر بضده ولا يتم المطلوب من النهي الا بفعل احد الاضداد
كما لا يتم المطلوب من الامر الا بترك جميع اضداده وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب فيجب احد اضداد المنهي عنه وهو معنى الامر به واجيب بانا
لا نسلم ان ترك المنهي عنه موقوف على الاتيان بضده ولو سلم
فلا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب استدل من فرق من طرد الحكم
في النهي وقصره في الامر اما ان الامر طلب الفعل مع المنع من الترك
فيتضمن النهي عنه بخلاف النهي فانه طلب الترك فقط واما ان الامر طلب
فعل غير كف مع المنع من تركه والذم عليه وهو حقيقة النهي عن الترك
الذي هو ضد للمامور به والنهي طلب كف عن فعل مع المنع من الاتيان
به والذم عليه وليس في هذا الطلب فعل غير كف مضاد للمنهي عنه استدل
من خصص الحكم بامر الوجوب ان امر الوجوب يستلزم الذم على تركه
فيستلزم النهي عنه بخلاف امر الندب فانه لا يستلزم الذم على الترك
فلا يستلزم النهي ولو ابدل مبني للمجهول النهي عن الضد الخاص
بعدم الامر به اي بالضد بان يقيد المدعي ان الامر بالشيء يستلزم عدم
الامر بضده فيبطل اي الضد وفيه اشارة الى اختصاص هذا الكلام

بالعبادات لكان هذا الابدال اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده لان استلزام الامر باحد الضدين عدم الامر
بالاخر اظهر من استلزام الامر به النهي عن الاخر ولذلك قال فان ادلة اثبات
تلك مدخولة كما نظهر لمن تاملها لكن ثمرة الخلاف لا تظهر حينئذ الا في العبادات
فتدبر انتهى قيل يرد عليه انه ان اريد بالاستلزام الاستلزام العقلي فممنوع
اذ كثيرا ما نامر بشيء ونغفل عن ضده فضلا عن عدم الامر به وان اريد
الاستنباط فمشترك بين الاصلين غير مختص بالاخر ولبعض معاصري المصنف
في تقريبه هذا الابدال نظر اما اولا فلان المتقدم من اثبات هذه المسئلة
بيان فساد العبادات الواقعة ضد المامور به وهو انما يتم باثبات
مسئلة كون النهي عن العبادة مقتضيا لفسادها على ما بين واما كون
عدم الامر بشيء مقتضيا لفساده فليس بينا ولا مبينا واما ثانيا فلان
الامر بالشيء انما يدل على عدم الامر بضده بذلك الامر ولا يدل على عدم
الامر باخر فان اراد الاول وهو الظاهر من مقابلته لكون الامر بالشيء
مقتضيا لفساده للنهي عن ضده فمسلم ولا نزاع لاحد في ذلك ولا يترتب
عليه شيء من المسائل التي اصل هذا الاصل لها وان اراد الثاني فهو بالمنع
حقيق فان الامر بشيء لا يمنع كون ضده مامورا به بامر اخر غير هذا
الامر سواء كان في وقت الاول بان يكونا مضيقين فيحمل على تخيير المكلف
في الاتيان بايهما شاء وبترك الاخر وليس في هذا تكليف بما لا يطاق
بوجه كيف وقد حمل اصحابنا كثيرا من الاخبار المتعارضة على التخيير او
كان احدهما موسعا والاخر مضيقا فيقدم المضيق او كان كلاهما

موسعا

موسعا
فيتخير في ايهما شاء انتهى وفي الحاشية ايضا ثم ان ما يتفرع على هذا الاصل
بطلان العبادات المامور باضدادها وعدمه كالصلوة عند
الامر برد الوديعة وازالة النجاسة عن المسجد مثلا وكالحج حال مطالبة
الزوج بالمهر مع الايسار وقد يتفرع عليه امور اخر هي بطلان العبادة
وصحتها كالحنث من حلف ان لا ينهى زيدا عن شيء فامره بشيء وكما لو علق ظهار
زوجته على مخالفة نهيه ثم قال لها قومي فقعدت ونحو ما فرعوا على هذا الاصل
ما لو اشرف الاعمى على السقوط في بئر مثلا وترك المصلي تحذيره بالقول
مع انحصار التحذير فيه وبقي مشتغلا بالقراءة فان صلوته تبطل ان
قلنا باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لتعلق النهي بجزء
الصلوة اعني القراءة وان لم نقل بذلك لم تبطل لان النهي حينئذ عن
امر خارج عن الصلوة اما لو كان وقت ترك التحذير ساكتا عن القراءة
فان صلوته لا تبطل لانه ليس في تلك الحال منهيا عن الصلوة ولا عن شرطها
هذا وللقائل ان يقول انه في تلك الحال منهي عن شرط الصلوة وهي الاستدامة
الحكمية فيجب تخصيص الحكم بما اذا لم نقل ببطلان الصلوة عند التحذير
بكلام قليل وبما اذا لم يتوقف حصول حذره على كلام كثير يخرج به
عن كونه مصليا هذا ولا يخفى ان من ذهب الى بطلان الصلوة والحج
وغيرهما من الصور المذكورة وامثالها لو عدل عن الاستدلال با
باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الى الاستدلال باستلزام عدم
الامر بضده لكان اقرب الى الثبوت لان اتمام الاول في غاية الاشكال
بخلاف الثاني كما لا يخفى على المتامل والى هذا ينظر قوله ولو ابدل

النهي عن الضد الى آخره فتدبر انتهى وانت اذا نظرت فيما نقلناه ظهر لك وجه
التدبر وغيره **فصل** اذا ورد الامر مقيدا بوقت كقوله صلى الله عليه وآله صم
او صل يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ايقاعه في
غيره املا ك **الشيخ والاكثر** من محققي الاصول **على ان الامر** بالمضي **الموقت** اي
المحدود طرفاه وفي الحاشية سواء كان موسعا او مضيقا كصلوة الظهر
وصوم رمضان لو لم يوم بقضائه اما ما ليس موقتا كصلوة الزلزلة فلا
يقتضيه المخاطب به **لا يكفي** ذلك الامر **في وجوب قضائه** اي قضاء ذلك الموقت
لو فات ذلك الوقت المكلف بل يحتاج الى امر جديد كقوله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وآله من نام
عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وفي الحاشية جعل بعضهم المتنازع
فيه هو ان الشارع اذا امرنا بالفعل وعين وقته فاخرناه عنه لعذر
او لغير عذر فهل يجب علينا قضاؤه بمجرد ذلك الامر الاول ام لا بد
من امر جديد ويعلم منه بالمقايسة حال المستحب الموقت ويتفرع
على هذا الاصل وجوب قضاء الفرايض الموقتة واستحباب قضاء النوافل
لذلك اذا سكت الشارع عن قضائهما وبعضهم اطلق محل النزاع
ولم يقيد بامر الشارع وعبارته هكذا اذا صدر الطلب لشيء في
وقت معين وفات ذلك الوقت فهل يكون الطلب الاول مقتضيا للطلب
الاتيان به بعد ذلك الوقت ام لا وجعل هم من جملة ما يتفرع على هذا
الاصل ما لو وكل زيد عمروا في اخراج زكوة الفطرة فخرج الوقت فهل
له ان يخرجها بعده ام لا وكذلك لو وكله في الاضحية المستحبة

تخرج

تخرج وقتها ولا يخفى ان اطلاق محل النزاع هو الاولى لكنا اقتفينا اثر
الاكثر وفيها ايضا اذ معلوم ان من العبادات ما اوجب الشارع قضاءها
كالفرايض الخمس ومنها ما لم يجعل له قضاء كصلوة العيد والجمعة فاذا امر
بعبادة في وقت معين وفات ذلك الوقت فهل يجب علينا قضاؤه بمجرد
الامر الاول ام لا يجب الا باعلامه بوجوب القضاء انتهى وفيها ايضا لا يخفى ان
مثل هذا البحث يتمشى على القول بالفور فاذا لم يات به المكلف في اول الاوقات
الامكان هل يجب عليه الاتيان في الثاني بمجرد الامر الاول ام لا فتدبر انتهى قوله
لا يخفى ان مثل هذا البحث يتمشى على القول بالفور لان الامر يقتضي الفعل فورا
فاذا لم يات به في اول اوقات الامكان هل يحتاج بعد ذلك الى دليل ام لا
اما على عدم القول بالفور فلا يتمشى لان الامر يقتضي الفعل ولا يخرج
عن العهدة الا به فلا يحتاج الى دليل وقد يقال هذا اذا كان الامر غير
موقت مع ان الامر يقتضي الفعل مطلقا ويجاب ان غير الموقت لا يتصور
قضاؤه الملخص الاعلى داعي من يجعل الامر للفور وهو في التحقيق من
قبيل الموقت ولهذا قيد قدس سره الامر بالموقت بالمتن وامر بالتدبر لكن
نقلوا في المسئلة صورتين احدهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت
كقوله صل او صم فاذا لم يات المكلف في اول اوقات الامكان هل يجب
الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر الاول او يحتاج الى دليل مستانف فان قلت
القول باقتضاء الامر الفور نعم واما القائلون باقتضاء الامر الفور
فمنهم من اوجب الفعل بعد ذلك ومنهم من لم يوجبه الا بدليل منفصل

قبل منشاء الخلاف في هذه المسئلة ان قول القايل افعل هل معناه افعل
في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا او معناه
افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان
قلنا بالاول اقتضا الامر الاول الفعل في ساير الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتض فصارت المسئلة لغوية ونظر فيه بان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع
في اقتضاء الامر ذلك بطريق المطابقة اما اذا كان في اقتضائه مطلقا
وهو الظاهر فلا الصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كما بينه قدس
سره لعدم متعلق بالفعل المتقدم المنفي لا لزم الخميس على صوم غير
من الاوقات بوجه من الدلالات الثلاث وفي الحاشية لم يقل على صوم
الجمعة كما قاله الحاجبي في شرح العضدي لانه لم يقل احد لاقتضاء الامر
بالشيء تخصيص قضائه بوقت وظني ان ذكر الجمعة في كلام الحاجبي على سبيل
التمثيل ومراده صوم الجمعة كما يعطي كلام التفتازاني ومراده صوم الجمعة
مثلا ودعوى الابهري بلزوم المصادرة غير مسموعة انتهى وفيه
ايضا عبارة الحاجبي هكذا القضاء بامر جديد وبعض
الفقهاء بالاول لنا لو وجب به لاقتضاه وصوم يوم الخميس لا يقتضي
صوم الجمعة ورد العضدي هذا الدليل بما حاصله ان للخصم
ان يقول مرادي ان المكلف مامور بالصوم وبايقاعه في يوم
الخميس فاذا فاتت الخصوصية التي هي كمال بقي الوجوب مع نقص ولا
ادعى اقتضاء الخميس صوم خصوص يوم الجمعة ورد التفتازاني

هذا الرد

بان المستدل ليس غرضه عدم اقتضاء الامر بصوم يوم الخميس صوم
خصوص يوم الجمعة بل غرضه اني اقطع بانه لا تعرض فيه لصوم يوم الخميس
لصوم غير الخميس ورد بعضهم كلام التفتازاني بانه لو كان غرض المستدل
هذا لكان كلامه مصادرة على المطلوب وانت خبير بامكان تقرير محل
النزاع على وجه يضمحل به توهم المصادرة واحتمال اختصاص جهة الحسن
الحسن اي حسن الصوم به اي بيوم الخميس وفي الحاشية كامر السيد
عبده بلبس الفاخر يوم العيد وقول المنجم او الطبيب افتصد غدا وهذا
الدليل انما يمشي على قاعدة التحسين العقلي كما هو الحق انتهى ولهذا لم يذكر
هذا الوجه الحاجبي بل ذكر ثلثة وجوه اختار منها قدس سره الوجه الاول
وضعف اثنين منها بقوله والاستدلال على المذهب المختار بالاداء من
الثاني يعني الوصول الى الاداء الذي هو ضد القضاء يعني لو اقتضا الامر
بالموقت القضاء لو فات لادى الى الاتيان به ثانيا فكان الشارع قال
صم يوم الجمعة او غيره وهو تخيير بينهما فكان الثاني اداء برأسه لا قضاء
للاول والتسوية اي وثانيا لادى الى التسوية بين الاداء والقضاء
فلا يعصي بالتاخير عن الوقت ضعيف خبر الاستدلال وفي الحاشية المنع
من لزومهما كيف والخصم يقول بتفسيق الماتي به بعد خروج الوقت عن الماتي
به في وقته انتهى اعلم ان الخصم يدعي انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم
الخميس فلما فات ايقاعه فيه الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع
نقص فيه فلا يلزم كونهما اداء ولا كونهما سواء وهذا الاعتراض وارد على

اذا اعطى السيد عبده [illegible] وقال السيد يوم
العيد [illegible] غرض السيد ركوب زمان
العيد [illegible] فلا يلبس غيره وان لبس
[illegible] ولو فات لبسه في الاول لا يجوز ان يلبسه في غير
[illegible] وعلى ان فيجوز [illegible] الاول [illegible] احتياج
الى امر جديد مبني على ان الوقت في الوجوب [illegible]
ان يصح صوم يوم الخميس هو من [illegible] الامتثال
امتثال الامر [illegible] الامتثال
بدونه [illegible]
ناقص فان ما لا يدرك كله لا يترك كله على هذا
فالاولى كون هذه المسئلة مبنية [illegible]
لا على ما قاله المصنف كذا قيل وهو
ضعيف منه

الوجه الثالث في عبارة الحاجبي والمصنف لما اختار منها الوجه الاول لم يسلك
فيه مسلك الحاجبي فاندفع الاعتراض عنه وقد عرفت ما ذكره في الحاشية
وتوضيح للنع اما على الاول فبانا لا نسلم انه بمثابة ان يقول صم اما يوم
الخميس ولما غيره بل بمثابة ان يقول عليك ان تصوم يوم الخميس فان عصيت
او افطرت في ذلك اليوم لعذر تاخيره عن وقته المحدود اولا لعذر فلا
يلزم التسوية وفي الحاشية الاستدلال بهذين الدليلين للحاجبي واستدل
العلامة طاب ثراه بان الاوامر الشرعية قد تستتبع القضاء كالصلوة
اليومية وقد لا تستتبعه كالجمعة والعيد ولا دلالة للعام على الخاص وبانه
سبحانه قال فعدة من ايام اخر وقال النبي صلى الله عليه واله من نام عن
صلاة او نسيها فليقضها اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد وللنظر
في كل من الدليلين مجال انتهى احتج الخصم وهو بعض المقسم قالوا اولاً
امرنا بصوم يوم الخميس يامرين بالصوم وتخصيصه اي تخصيص الصوم في
ذلك اليوم ويفوت الثاني الذي هو التخصيص لا يفوت الاول
الذي هو الصوم كما لا يفوت بفوت بعض الايام الخالية عن شهر رمضان
صيام الايام الباقية منه كذا قيل وهو ظاهر على المتامل وفي الحاشية
اسقطنا الاستدلال بظرفية الوقت لاغناء الدليل الاول عنه انتهى
يريد ما ذكره العضدي بقوله قالوا الزمان ظرف من ضرورة المامور
به غير داخل في المامور به فلا يؤثر اختلاله في سقوطه واجاب عنه ان الكلام
في الفعل المقيد بحيث لو قدم لم يعتد به كالصلوة والوقت في مثله داخل

في المامور به وقيده والا لجاز التقديم عليه وقالوا ثانيا الوقت
للصوم المامور به كاجل الدين وهو لا يسقط بالتاخير عن اجله
فكذا المامور به وقالوا ثالثا لو وجب القضاء بامر جديد
لكان اداء لا يلزم اداؤه لانه امر بالشيء بعد الوقت فيكون ساقطا
في وقته لا بعده قلنا في الجواب عن الاول التعدد وهو قولهم
امرنا بالصوم وتخصيصه خارجا اذ التعدد الذهني في المامور
غير نافع ممنوع لان مفهوم صوم يوم الخميس وان كان مركبا
في الذهن الا انه واحد في الخارج وفي الحاشية اذ المطلوب بالامر
الوجودي الخارجي ومفهوم صوم يوم الخميس وان كان مركبا الا ان
تركب ما صدق عليه هذا المفهوم في الخارج ممنوع بل هو واحد
كما هو الحق في المركب من الجنس والفصل انتهى وقد يقال ايضا لو سلم
تعدده في الخارج فهو مطلوب من حيث انه واحد لا من حيث انه
متعدد والجواب عن الثاني ان اشتغال الذمة بالدين في ايام الاجل
وبعدها فارق بينه وبين صوم يوم الخميس فان اشتغال الذمة
بعد انقضاء الوقت ممنوع بل هو اول المسئلة والجواب عن الثالث
المسدد ان الفايت مانع من كون المامور به اداء عند
استدراكه بامر جديد اذ ليس في الاداء استدراك فايت
سهوا اعلم ان المحقق المص قدس سره قد ذكر في الحاشية
عند قوله امرنا بالصوم وتخصيصه وهو انا اذا تعقلنا صوما

خاصًا كعموم الجنس فقد تعقلنا امرين فهل المامور به ذلك الشيئان
فاذا انتفى الثاني نفي الاول وهو شيء واحد نصدق ان عليه فمن
قال بالاول جعل القضا بالامر الاول ومن قال بالثاني جعله
بامر جديد انتهى واعلم ان الاختلاف في هذا الاصل وهو يصدق
ان المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان او شيء واحد يصدق
عليه المعنيان ناظر الى الاختلاف في امر اخر وهو ان تركب
الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما بحسب الخارج هل هو بحسب
ام بمجرد العقل فان قلنا بالاول كان المطلق والمقيد شيئين
لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان قلنا بالثاني وهو الحق كما ذكره
في الحاشية قدس سره كان بحسب الوجود شيئا واحدا **فصل**
هل المطلوب بالامر فعل جزئي او كلي **قيل المطلوب بالامر فعل**
جزئي لان المشترك بين الافراد امر كلي لا تصور لوجوده عندهم
يستحيل تعلق الامر به لاستدعاء الطلب امكان الفعل هذا
والفعل الجزئي وان لم يكن مطلوبا بالذات لعدم دلالة
صيغة الامر عليها لكنه مطلوب من حيث انه **مطابق للماهية**
الكلية الصادق عليه صدق الكلي على الجزئي **لا**
اي ليس المطلوب بالامر الماهية الكلية **لاستحالتها خارجا**
لان الماهية لو وجدت في ضمن الجزئيات فمن حيث وجودها
فيها تكون متشخصة جزءا له ومن حيث انها الماهية الكلية

تكون

تكون كلية وهذا محال لان كان المط جزئي معين فهو باطل بالاجماع
وان كان غير معين كان كليا واجيب بان الكلية والجزئية انما يعرضان
للماهية في الذهن ولا يعرضان في الخارج فلا قصور في وجودها في الخارج
وخلوها عن الامرين وان كانت بحيث لو وجدت في الذهن كانت احدهما
وقيل بل المط بالامر هي اي الماهية الكلية لا الفعل الجزئي **لتقييده**
اي تقييد الفعل الجزئي بالتشخصات وهو قيد زايد على الماهية الكلية
والمط بصيغة الامر **مطلق** غير مقيد بقيد زايد على الماهية فلا تتناول
صيغة الامر الجزئي لكونه مقيدا ولا تدل عليه بشيء من الدلالات فلا
يكون مطلوبا بالامر كما بينا فعلى هذا الامر بالبيع المطلق مثلا لا يقتضي
الامر بشيء مما هو من خصوصيات البيع كثمن المثل والغبن الفاحش ونحوهما
لعدم دلالة العام على الخاص بشيء من الدلالات وانما جوزوا البيع بثمن المثل
دون الغبن الفاحش لدلالة القرينة عليه **ومنشاء النزاع في هذا**
الاصل الاختلاف في وجودها اي وجود الماهية ماخوذة **لا بشرط** شيء في
الحاشية فمن قال بوجودها في الخارج لا بشرط قال انها المطلوب بالامر
ومن قال بامتناع وجودها الخارجي قال ان المطلوب بالامر هو الجزئي المطابق
لها لامتناع التكليف بايجاد الممتنع انتهى اعلم ان للماهية بالنسبة الى العوارض
المقارنة لها اعتبارات ثلاث احدها ان توخذ بشرط مقارنتها لبعض
العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد وتسمى الماهية

بشرط شيء وهذه قيل لا شك في وجودها في الاعيان ثانيها ان توخذ بشرط
ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى الماهية بشرط لا شيء وهذه قيل لا توجد
الا في الاذهان دون الاعيان ثالثها ان توخذ غير مشروطة لا بالمقارنة
ولا بعدمها وتسمى الماهية لا بشرط شيء ثم هذه اختلف في وجودها وعدمها
والحق وجودها في الخارج بوجود افرادها اى اشخاصها فتطلب اى الماهية
بصيغة الافراد لامانع من طلبها حينئذ لوجودها في الخارج وفي الحاشية
عند قوله والحق وجودها اى وجود الماهية لا بشرط وهي الكلي الطبيعي قال
ابن سينا في شفاء ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له
واما الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان ان في حقيقته لا بشرط
شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس في ذلك يوجب عليه ان يكون مقارنا بل الذي هو
في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة له موجود في الاعيان وقد اكتنفه
من خارج شرايط واحوال فهو في حد وحدته التي هو بها واحد من تلك
الجهة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر هذا كلامه انتهى ولما كان ههنا
مظنة ان يقال لما كانت الماهية الكلية لا توجد في الخارج الا بوجود
افرادها لم توجد في الخارج الا مقيدة قطعا واذا لم توجد الا
مقيدة لم يكن مطلقها مطلوبا اذ لا يطلب الا ما كان موجودا فالمطلوب
امر مقيد وهو الجزئي فالجواب تمسكه بان الماهية الموجودة

في الخارج

في الخارج وان كانت مقيدة لكن المطلوب مطلقها لا مقيدها
لمن لم يكن تقديم وأشار الى جواب المظنة بقوله ومطلقها اى مطلق
الماهية لا ينافي مقيدها حتى يلزم طلب المقيد دون المطلق بل
يشمله اى يشمل المطلق المقيد اذ المقيد فرد من افراد المطلق فالمطلق
مطلوب وايجاد المقيد ليس مطلوبا بعينه بل لان المطلوب حاصل
في ضمنه والقول بان منشاء النزاع عدم التفرقة بينهما اى بين الماهية
بشرط لا وهو اخذ الماهية بشرط ان لا يكون معها شيء وتسمى الماهية
المجردة ايضا وبلا شرط وهو اخذ الماهية لا بشرط ان يكون معها
شيء ولا بشرط ان لا يكون معها شيء وتسمى الماهية المطلقة وهي موجودة ايضا
في الاعيان والاولى لا توجد الا في الاذهان اذ الاطلاق وعدم
التقييد ليس قيدا فيها حتى لا يمكن وجودها في الاعيان كما لا يمكن
وجود الاولى في الاذهان فلا يلزم تساويهما اذ فرق بين عدم
اعتبار الشيء وبين اعتبار عدمه فبطل القول بانه لا يصلح ان يكون
الماخوذ بلا شرط مطلوبا كما لا يصلح ان يكون الماخوذ بشرط لا مطلوبا
وحينئذ جعل النزاع مبنيا على عدم التفرقة بين الاول والثاني
بعيد اذ لا اشتباه بينهما لان كل عاقل يفرق بين الماهية بشرط لا
وبلا شرط ولم يتبادر احد احدهما عن الاخر فكيف يجعل مبنى الخلاف
قيل وهذا كانه تعريض بالحاجبي على ما بينه التفتازاني وعبارة الحاجبي

هكذا اذا امر الامر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهيه
قلنا ان الماهيه يستحيل وجودها في الاعيان لما يلزم من تعددها
فيكون كليا جزئيا وهو محال قالوا المطلوب مطلق والجزئي
مقيد فالمشترك هو المطلوب قلنا يستحيل لما ذكرنا وكلام التفتازاني
هو ان مبنى كلام الفريقين على عدم تحقيق معنى الماهيه الكليه وعدم
التفرقة بين الماهيه المطلقه بمعنى عدم اشتراط قيدها والمطلقه
بمعنى اشتراط الاطلاق وعدم التقييد ثم قال بعد تحقيق اخذ
الماهيه يجوز ان يكون المطلوب هي الماهيه من حيث هي لا بقيد الكليه
ولا بقيد الجزئيه وان كانت لا تنفك في الوجود عن احدهما وهذه لا
يستحيل وجودها لان الكليه المنافيه للوجود العيني ليس قيدا فيها وشرطا
لها فلا يلزم ان يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما
ذكره المص يعني الحاجبي ولا المشترك بالمعنى الذي ينافي الجزئي ولا
يصدق عليه كما فهمه الخصم بل المطلق الذي يصدق على المشخص والمتعدد
فان قيل الكليه والجزئيه متنافيان فعدم اعتبار احدهما يوجب اعتبار
الاخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين غير
ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثاني انتهى **تتميم** الامر الشخص
بالامر بالشيء من قبل نفسه ليس امرا بذلك الشيء سواء كان بصيغة الامر
كقول الملك لوزيره قل لفلان افعل كذا او بلفظه كقوله عليه السلام

مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع ولا امر للصبي من قبل الشارع هذا اذا لم تدل
قرينه اما اذا دلت قرينة على انه من جانب الامر فلا نزاع فيه وكثير من
المحققين على انه امر به بحكم التبادر وحسن الذم على الترك والتخلف في
الصبي لمانع رفع القلم وهذا هو الحق والله اعلم **فصل** لما فرغ من مباحث
الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام فيه اما في ماهيته واما
في احكامه اما الاول فانه القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلا
واما الثاني ففيه فصول الاول **النهي المجرد** عن القراين **للتحريم** حقيقه
فيه مجاز في غيره وفي الحاشية عرفه العلامه في النهايه بانه طلب الترك
بالقول على جهة الاستعلا ولما كان تعريفه يظهر من تعريف الامر بطلب
الفعل بالقول استعلاء لم يذكره فان الاشياء تعرف باضدادها والمراد
من كونه للتحريم انه حقيقة فيه مجاز في المعاني الخمسة الاخر وهي الكراهه
كقوله نعم ولا تمشي في نعل واحد والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك
الى ما متعنا به وبيان العاقبه كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا واليأس
كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء انتهى
اقول ليست حقيقة في هذه المعاني اجماعا وهل هي حقيقه في التحريم او الكراهه
او القدر المشترك بينهما وهو مطلق طلب الترك الشامل للجاز وغيره مختار
المص هو الاول **للتبادر** اي تبادر التحريم من صيغة النهي وهو من علامات
الحقيقه **و** الثاني **لذم العبد على الفعل** عرفا **بعد قول السيد** لا تفعل

العبد لا تفعل فكذلك يذم لغة وشرعا ولولا ان النهي للتحريم لما ذم
بالفعل عند نهي السيد عنه والثالث للنحوي قوله تعم وما نهيكم عنه
فانتهوا فانه سبحانه امرنا بالانتهاء عند النهي والامر للوجوب كما مر فيجب
الانتها وهو معنى التحريم كذا في الحاشية وقد يقال تحريم المنهي عنه انما يستفاد
من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد النهي عنه والنزاع انما هو في الثاني وقد يقال
ايضا لا يلزم من كون نهيه عم مفيد التحريم المنهي عنه لدليل كون مطلق
النهي كذلك والرابع من الوجوه التمسك باجماع الصحابة فانهم استدلوا
على تحريم اكثر المحرمات بالنهي عنها ولم ينكر بعضهم على بعض فكان ذلك اجماعا
وهل المطلوب به اي بالنهي كف النفس عن الفعل او عدم الفعل المدلول
عليه بصيغة النهي وان لم يخطر كف النفس بالبال قولان اي فيه قولان حتى للعلامة
طاب ثراه في الكتابين التهذيب والنهاية وفي الحاشية في التهذيب كف
النفس وفي النهاية عدم الفعل انتهى وعليك بالنظر في التهذيب فالاول
اي للقول الاول وهو كف النفس دليلان الاول عدم تاثير القدرة في القول
الثاني وهو عدم الفعل لان العدم مستمر والقدرة تستدعي اثر التجدد
بها والمستمر غير المتجدد وثاني الدليلين انه لا ثواب في عدم الفعل ما لم يقترن
بكف النفس وفي الحاشية عند قوله في الثاني اي في عدم الفعل لانه كان قبل
القدرة فلا يكون اثرا لها وايضا فلا ثواب في عدم الفعل ما لم يقترن بكف النفس
اذ من المعلوم ان من لم يزن ولم يسرق ولم يشرب الخمر مدة عمره وهو لا يعلم

تحريم

بتحريم شيء من ذلك فهو غير مثاب على تركه حتى يعلم ويكف نفسه امتثالا للنهي
وللثاني اي للقول الثاني اغلبية الغفلة عن القول الاول وهو كف النفس
ولو كان المطلوب من النهي كف النفس لما وقع الامتثال من الغافل وفي الحاشية
فيلزم ان يكون الذي لم يزن مثلا ولا خطر بخاطره الزنا غير ممتثل للنهي
في قوله تعم ولا تقربوا الزنا لانه لم يكف نفسه عنه ولا للامر في قوله سبحانه
وما نهيكم عنه فانتهوا لانه لم ينته فيكون مستحقا للعقاب لعدم الامتثال
ويلزم تكليف الغافل هذا حاصل دليلهم وضعفه ظاهر لان امتثال المكلف
الامر والنهي موقوف على حضور المامور به والمنهي عنه بباله فما دام لم يخطر
بباله الزنا مثلا لم يكن مكلفا بكف النفس عنه والا لزم ما ذكرته من تكليف
الغافل لا يقال هذا يودي الى ان يكون الشخص الذي لم يات بالزنا في عمره
ولا خطر بباله غير مثاب على ذلك اصلا اذ حصول الثواب موقوف على الامتثال
وليس لانا نقول لا باس بالتزام ذلك بل هو الحق عند التحقيق وهذا القول
لا استدلال القائل بهذا القول اظهر من القول الاول وفيه اشارة الى
ان القول الاول غير بعيد وفي الحاشية عند قوله وهذا اي الثاني وهو
ان المطلوب بالنهي عدم الفعل وليس المشار اليه استدلال القائل بهذا
القول انتهى ووجه الظهور ان المقصود وهو عدم صدور القبيح حاصل
بدون كف النفس وتاثير القدرة التي يحتج بها للقول الاول حاصل في
الاستمرار اي في استمرار العدم لا في نفسه كما مر في المطلب الثالث من الباب

الاحكاميه واما اندفاع ثاني الدليلين مذكور في الحاشيه بان الثواب لا يترتب
علي مجرد عدم الفعل بل لا بد من الشعور به ومن الاطلاع علي التحريم اما انه
لابد من امر وجودي هو كف النفس وبدونه لا امتثال فغير مسلم **فصل النهي**
للدوام اي دوام ترك المنهي عنه **عند الاكثر** من المحققين لاقتضائه الدوام ظاهرا
فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل ولا يخفي ان كونه للدوام يقتضي كونه للفور فلذلك
لم يتعرض للبحث عنه وفي الحاشيه لم يذكر البحث في ان النهي هل هو للفور ام لا
لان هذا البحث مغني عنه لظهور ان الدوام نقيض الفوريه والقائلون بعدم
افادته الدوام لا يقولون باقتضائه الفوريه نص عليه العلامه في النهايه وكلام
الفخري في المحصول يدل عليه ايضا **والمرتضي** رضي الله عنه **واتباعه** قالوا النهي **كالامر**
فكما ان الامر لا يقتضي التكرار فالنهي لا يفيد الدوام والفخري في المحصول وافق المرتضي ونسب
القول بافادة الدوام الي المشهور والعلامه نسبه الي الاكثر **وللعلامه** طاب ثراه
قولان في التهذيب لا يدل علي الدوام وفي النهايه يدل **لنا** علي ان النهي للدوام
استدلال السلف رضي الله عنهم **به** اي بالنهي **علي دوامه من غير نكير** منهم
مع اختلاف الاوقات ولا يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه للدوام
لما صح ذلك وفي الحاشيه علي هذا المطلب دليل آخر غير مشهور وتقريره ان
ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف غير محتاج الي النهي فلو لم
يكن النهي للدوام لكان صدوره عن الناهي عبثا فان قلت العبثيه غير لازمه
وانما تلزم لو لم يكن النهي مقتضيا للفور قلت قد نقلنا في الحاشيه السابقه عن العلامه

والفخري ان من يقول بعدم الدوام يجوز التراخي فالعبثيه لازمه لكن يمكن ان يقال
ان الترك نوعان عادي وامتثالي والثاني مما يترتب علي النهي وبه يحصل الثواب
فاين العبثيه **والمستدل** علي المختار **بالمنع من ادخال الماهيه** اي ماهية الفعل
المنهي عنه **في الوجود** وانما تتحقق بعدم الادخال في كل وقت فوجب تركه دايما
وفي الحاشيه هذا الدليل استدل به القائلون بالدوام وتقريره ان النهي يقتضي
المنع من ادخال ماهية الفعل المنهي عنه في الوجود فوجب تركه دايما اذ لو اتي به مرة
فقد ادخل الماهيه في الوجود وخالف مقتضي النهي **ان عني** اي المستدل بالمنع
دايما في كل وقت فمصادره لان اقتضاء المنع من المنهي عنه دايما بعينه هو
المدعي وقد اخذه في الدليل وهذا معني المصادره **والا** اي وان لم يعني بالمنع من
ادخال الماهيه المنع دايما **لم ينفعه** اذ لا نزاع انه يدل علي المنع في بعض الاوقات
واجاب العلامه قدست روحه في التهذيب عن هذا الاستدلال بان منع ادخال
الماهيه قدر مشترك بين المنع دايما ومؤقتا ولا دلالة لما به الاشتراك علي
ما به الامتياز ونظر بان عدم استلزام تحصيل ماهية الفعل من حيث هي دوامه
في الامر واستلزام الامتناع عنها من حيث هي دوام الامتناع في النهي علي ما
يناسب الاطلاق العام الموجب والدوام السالب اذ وقوع النكره في سياق الاثبات
والنفي بين المرتضي رضي الله عنه واتباعه **قالوا ورد** اي النهي **لهما** اي للدوام وعدمه
كقوله تعالي ولا تقربوا الزنا للدوام **ونهي الطبيب** للمريض **عن اكل اللحم** لغير
الدوام ولو كان النهي للدوام حسب لما انفك عنه وقد انفك لان المريض

نهى عن اكل اللحم وكذا الحائض نهيت عن الصوم والصلوة ولا دوام فيشترك
بين الدوام وغيره وفي الحاشية قد تقرر هذا الدليل هكذا قد ورد النهي
للدوام وغيره والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك
ويجاب بان المجاز يصار اليه لدليل و قالوا ايضا تقييد النهي بالدوام نحو
لا تزني ابدا وكقوله تعالى لا تقم فيه ابدا ولنقيضه اي نقيض الدوام نحو لا تشتم
الورد في الصوم وكقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بلا تكرار
في الدوام ولو كان النهي للدوام لكان ابدا تكرارا ولا نقض في النقيض
ولو كان للدوام لكان نقضا في النقيض فيكون للقدر المشترك وبما افاده
قدس سره ههنا فهذا بان قولنا لا تزن في فانه يفيد الدوام ضمنا وقولنا ابدا
تصريح بافادة الدوام ولمدعي عدم الدوام ان يقول لو كان للدوام لكان ابدا في لا
تزن ابدا تاكيدا والتاسيس خير من التاكيد لكن استدلال السلف به على
الدوام بلا نكير يدفعه قلنا في الجواب عن الاول قرينة التوقيت في قول
الطبيب لا تاكل اللحم قائمة على ان المراد من النهي الوقت المخصوص فكانه قال لا
تاكل اللحم الى وقت الصحة وكذا نهي الحائض مختص بوقت الحيض لانه متقيد به
فلا يتناول لغيره ولهذا كان عاما في جميع اوقات الحيض والبحث في النهي المجرد
عن قرائن الدوام وعدمه و الجواب عن الثاني التصريح بما علم ضمنا شايع
فقوله تعالى لا تقم فيه يفيد ترك القيام في المسجد دائما ضمنا وقوله سبحانه ابدا
تصريحا بما علم ضمنا مبالغة في النهي قد علمت ما افاده قدس سره ههنا فتد

وفي

وفي الحاشية لم يذكر الجواب عن حكاية النقض لاشعار الجواب الاول فيه انتهى
يعني ترك الجواب عن التقييد بنقيض الدوام لانه معلوم من الجواب عن الاول
وهو قوله قرينة التوقيت قائمة فصل المنهي عنه ما يمكن كونه فاسدا وهو الذي
يتصور صحته ومنه ما لا تاتي فيه الصحة والفساد كنحو القبائح العقلية
وبعض القبائح الشرعية كشرب الخمر واكل الميتة ولحم الخنزير والمسئلة مصورة
في القسم الاول واختلف في المنهي عنه على مذاهب اكثر الاصوليين على ان
النهي لا يدل على فساد المنهي مطلقا وهو اختيار القاضي عبد الجبار و
جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وظني انه لم يقل بهذا القول احد
من محققي الاصول من الامامية وقال جمهور فقهاء الشافعية والحنفية
وابو حنيفة ومالك انه يدل عليه مطلقا وبه قال ابو جعفر الطوسي وقال
ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات و
المص قدس سره واكثر من تاخر عنه يشيرون الى هذا ثم القائلون بعدم دلالته
على الفساد مطلقا اختلفوا ايضا فمنهم من قال يدل على الصحة ومنهم من قال لا
يدل كما لا يدل على الفساد والقائلون بدلالته على الفساد اختلفوا ايضا
فمنهم من قال يدل على الفساد شرعا ومنهم من قال يدل على الفساد لغة والحق
ان النهي بحكم عرف الشرع كما صرح به المرتضى رضي الله عنه واعلم ان النهي عن
الشيء اما لعينه اولا والثاني اما لجزئه كالنهي عن بيع الشاة مع الخمر او لحم
الخنزير واما لشرطه كالنهي عن بيع ما لم يكن معقودا على تسليمه واما

لوصفه كالنهي عن البيع المشتمل على الربا واما ولا يعلم من قوله قدس سره
النهي في العبادة لعينها كصلوة الحائض والسجود للشمس والقمر والنجوم
او جزئها كالنهي عن قراءة احد سور العزايم بعد الفاتحة في الصلوة وكالنهي
عن صوم من سافر في اثناء النهار اوشرطها كالنهي عن الصلوة في الثوب
المغصوب وكالنهي ايضا عن الصلوة بالطهارة بالماء المغصوب مع علم
الغصبية يدل على فسادها اي فساد العبادة المنهي عنها باحد المذكورات
فالنظر الى الاجنبية مثلا حال الصلوة غير مفسد لها اذ ليس احد الثلثة
في بعض اعتراضات المص قدس سره قد قرر الاصوليون ان النهي في العبادة
لعينها او جزئها او شرطها يدل على فسادها وعبارتهم مطلقة وليس كذلك
لانا وجدنا ورود النهي عن الجزء مع عدم الفساد اما اولا فلصحة صلوة
الماموم اذا تعمد الركوع الذي هو جزء الصلوة قبل الامام فانه منهي عنه
مع انه فعل حراما وصلوته صحيحة فلو كان النهي في العبادة لجزئها يدل على
الفساد لما صحت صلوته لورود النهي عن الجزء الذي هو الركوع واقعا
قبل الامام واما ثانيا فلصحة الوضوء عند عدم الجفاف مع تعمد ترك
بعض اجزائه المنهي عن تركه كتعمد ترك الموالات التي هي متابعة الافعال
في اعضاء الوضوء فلو كان النهي في العبادة يدل على فسادها لما صح
الوضوء لورود النهي عن ترك الموالات التي هي جزء منه غاية الامر انه يفعل
حراما انتهى وبيان دلالة النهي على فساد العبادة لوجهين الاول لكشفه

ناقص !! ابو حنيفه

اي كشفه

لكشفه اي كشف النهي عن قبح الملاتي به واذا قبح من الملاتي به فهو غير
المامور به لاستحالة كون الشيء المعين والفعل الواحد مامورا به منهيا
عنه لامتناع اجتماع وصفين متنافيين هما منشاء الحظر والوجوب فان
الصلوة المادة في الدار المغصوبة كيف تكون مامورا بها والاحركات
والسكنات المنهي عنها داخلة فيها وفي الحاشية وجود الملاتي به كعدمه
وهو معنى فساده وبعبارة اخرى الامر يقتضي كون المامور به مصلحة
ومراد الامر والنهي يقتضي كون المنهي عنه مفسده وغير مراد الناهي
والاتي بالثاني غير آت بالاول فلم يخرج عن العهدة انتهى قيل
المراد بفساد العبادة عدم الاجزاء وهو متحقق مع النهي لانه بعد
الاتيان بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيبقى في عهدة التكليف اما
الاولى ولي فلان المنهي عنه ليس المامور به فان المنهي عنه قبيح
والمامور به حسن وهو انما اتى بالمنهي عنه فلم يكن اتيا بالمامور به
واما الثانية ظاهرة فان تارك المامور به عاص والعاصي يستحق العقاب
لما تقدم من ان الامر للوجوب فلا امتثال فيما اتى به لان القبيح
لا يكون مامورا به وقد يق ما ذكره قدس انما يتم فيما اذا كان مامورا به
منهيا عنه كالصلوة في الثوب المغصوب او عند الامر برد الوديعة
واداء الدين المضيق واما فيما كان منهيا عنه غير مامور به كصلوة
الحائض وصوم العيدين فلا قال مه قدس سره وجه اعتبار الجهتين
المختلفتين في الفعل الواحد مستبعد لكون الدليل منقوض بالصلوة
في الاماكن المكروهة مثلا وايضا فانه خاص بالواجبات مع عموم
الدعوى ان يق بعدم القائل بالفصل والثاني لامتناعه اي

امتناع النهي **مع تساوي الحكمتين** اي حكمة النهي وحكمة الصحة لان
الحكمتين اذا تساويتا تعارضتا وتساقطتا وكان فعلهما كلا فعل فيصير
النهي خالياً عن الحكمة **امر او مرجوحية حكمته** اي حكمة النهي وفي
الحاشية وهذا اولى بالامتناع انتهى يعني اذا كانت حكمة النهي مرجوحة
كان اولى من تساوي الحكمين بالبطلان لفوات الزائد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة خاصة **وامتناع الصحة مع رجحانها** اي رجحان
حكمة النهي يعني اذا كانت حكمة النهي راجحة امتنعت الصحة لئلا
يفوت القدر الزائد من مصلحة النهي وهي مصلحة خاصة ايضا
فلو لم يدل النهي على فساد العبادة لزم من نفيها حكمة يدل
عليها النهي ومن ثبوتها حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل
لما بينا قيل يرد عليه مثل ما مر وهو ثبوت الحكمين انما هو فيما
كان مأموراً به ومنهياً عنه غير مأمور به فلا يثبت فيه الا
حكمة النهي فان حصر النزاع بالقسم الاول تم الدليلان والا فلا
الا ان ظاهر كلامهم شمول النزاع في القسمين هذا في دلالة النهي
على الفساد في العبادات واما عدم دلالته على الفساد في المعاملات
استدل عليه بوجهين احدهما انه لا استبعاد في ان يقول الشارع
لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن وقد يقال هذا فيما كان
النهي عنه لامر منفصل ولا يلزم منه عدم الفساد اما بمنطوقه
او بمفهومه والقسمان باطلان فيما اذا كان النهي عنه لامر يرجع
الى نفس العقد كالربو وثانيهما انه لو دل على على الفساد اما بمنطوقه
او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على

الزجر لا غير واما الثاني فلا نفكاك الفساد من النهي في التصور لا
يقال تيأتي مثل هذا الدليل الثاني من ابطال شقي ترديد الدلالة
في العبادات لانا نقول الفساد في العبادات عدم موافقتها الامر الشارع
والنهي يدل على الفساد بمفهومه اذ لو كان موافقاً لامر الشارع
لامتنع النهي عنه فان الزجر لا يجامع موافقة الامر وفي المعاملات
عدم ترتب حكمها الذي هو حل التصرف عليها والزجر عنها لا ينافي
في ترتب الحكم والنهي غير دال على عدمه لا بمنطوقه ولا بمفهومه
والشيخ ابو جعفر طاب مرقده **مساوي العبادة بغيرها** من
المعاملات في اقتضاء الفساد فالنهي يدل على الفساد فيهما كيف
لا **والدليل** الجاري في العبادات **مع تمامه** بجميع مقدماته او
على تقدير تمامه فيكون اشارة الى ما فيه من المناقشة على ما قيل
جار فيه اي في غير العبادة من المعاملات **والمباحث** في السوية
بينهما كالشيخ قدست روحه واتباعه **مستظهر** لما تواتر من
العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي المجرد عن القرائن على فساد
المنهي عنه لا على مجرد تحريمه هذا وفي الحاشية يستدل على دلالة
النهي على الفساد بان الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه ومقتضى
المتناقضين متناقضان ونقيض الصحة الفساد ويجاب بان
المتقابلين لا يجب تناقض جميع مقتضياتهما كالنار الحاسة وتا
لها من الحرارة والبرودة ومن ثم قيل باقتضاء النهي الصحة
على ان نقيض اقتضاء الصحة عدم اقتضائها وهو اعم من اقتضا
ئها الفساد ولا يخفى انه ليس المراد بالتناقض في هذا المقام

التناقض المنطقي بل مطلق التنافي كما يظهر من كلام مه والحاجبي
وغيرهما بل قولهم بان الامر يقتضي النهي صريح في ذلك وكذا قول
مه في يه في الجواب عن هذا الاستدلال لان الاشياء المتضادة قد
تشترك في الاحكام وبهذا يظهر ان حمل الابهري التناقض في
هذا المقام على المنطقي غير جيد وكيف وهو لا يكون الا بين القضايا
والامر والنهي من الانشائيات وظني ان الذي اوقعه في ذلك قول
العضدي بان نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة
فان هذه العبارة موهمة كما لا يخفى والاولى عبارة مه في يه حيث
قال لما دل الامر على الاجزاء وجب ان يدل النهي عليه لانه يدل على
الفساد فتدبر انتهى قد يق على عبارة مه اذا وجب ان لا يدل النهي
على الاجزاء فقد دل على الفساد قلنا بين عدم الاجزاء والفساد فرق لان
الشيء قد يكون غير مجز ولا يكون فاسدا كما لا يخفى على من له دراية
بفروع الفقه القائلون بعدم دلالة النهي على الفساد اختلفوا
في دلالته على صحة المنهي عنه فهم ابو حنيفه والشيباني محمد ابن
الحسن تلميذ ابي حنيفه قالا اولا انتهى فدل على صحة المنهي عنه
شرعا لان النهي اما ان يتناول الشرعي او اللغوي والثاني بط
لوجوب حمل الالفاظ الشرعية على الحقائق الشرعية والاول
اما يتناول الصحيح والباطل والثاني بط والا يحرم ايجاد صورة
الصلوة من الحائض وهو بط اجماعا فتعين الاول وهو المط
لائق النهي يتوجه الى ما يمكن صحته وما من شانه الصحة يعني لولا
المانع جمعا بين الادلة ولا يلزم من امكان الصحة وقوعها الا ان نقول
يمكن

يمكن الصحة هو الصحيح اذ ما ليس صحيح شرعا لا يمكن صحته شرعا
وفي الحاشية فلو الحق به يعني المنهي عنه كان صحيحا غايته ان يكون قد
فعل حراما لا انه فعل فاسدا فلو نذر صوم العيد وصامه
فصومه صحيح من حيث الخروج عن العهدة عهدة النذر لكنه فعل حراما
وهل يجب عليه قضاؤه اوجبه الشيباني ولم يوجبه ابو حنيفه انتهى
الحسن والجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلاف ابي حنيفه
والا الشيباني والا اي وان لم يدل على صحة المنهي عنه شرعا لامتنع
ان يصدر عن المكلف شرعا يعني المنهي عنه لو كان فاسدا لكان
ممتنعا عنه فلا يمتنع المكلف عنه لاستحالة تحصيل الحاصل لان الممتنع
تحصيل حاصل وليس هو الا نحو قولك للاعمى لا تبصر وللزمن لا
تطر قالا ثانيا لو لم يدل النهي على صحة المنهي عنه لكان اي المنهي
عنه غير المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي كالامساك في العيدين
فيكون نهي الشارع عن صوم العيدين نهيا عن الامساك اللغوي
لا الصوم الشرعي واللازم باطل بيان الملازمة ان المعنى الشرعي
هو ما كان صحيحا معتبرا اذ ما لم يكن صحيحا معتبرا لم شرعيا وبيان بطلان
اللازم فلانا نعلم من الدين ضرورة ان المنهي عنه في لا تصم يوم النحر
انما هو الصوم بالمعنى الشرعي لا اللغوي الذي هو الامساك
فان الاسامي الشرعية يجب حمل على موضوع الشرع لا غير فيكون
المراد من الصوم المعنى الشرعي دون غيره قلنا في الجواب عن
قولهم اولا امتناعه اي امتناع المنهي عنه بهذا المنع وهو ليس
بمح انما المح امتناعه بمنع اخر غير هذا يعني انه لو ثبت الفساد قبل

هذا المنهى لزم حقيقة ذكرتم واما اذا كان الفساد به فلا كما فى تحصيل
الحاصل فانه بذلك التحصيل الذى حصل به ليس بها انما هو تحصيل بآ
خر غير هذا التحصيل د فى الجواب عما قاله ثانيًا ليس المراد من الشرعى
معناه المعتبر شرعًا بل الشرعى هو المسمى بذلك الاسم وهو ذو
الصور المعينة سواء صحة ام لا وان فسد شرعًا كما تقول صلوة
صحيحة وصلوة فاسدة وح فيمتنع الملازمة مع النقض فى الدليلين
بصلوة الحائض المنهى عنها بقوله صلى الله عليه وسلم دعى الصلوة ايام اقرا
ئك مع انها لو صلت لم تكن صحيحة اتفاقًا دبيع الملاقيح وهو بيع
الاجنة فى البطون والمضامين ونكاح المحرمات المنهى عنها بقوله
تنكحوا ما نكح اباؤكم فان النهى فى هذه الصور ينفك عن الصحة
اتفاقًا اعلم انما ذكر هو المنهى عنه لاحد الثلث المذكورة واما
المنهى عنه لوصفه مثل عقد الربا لاشتماله على الزيادة فهو
يدل على الفساد خلافًا للاكثر وقال الشافعى النهى عن الوصف
يضاد وجوب اصله يعنى ان النهى ظاهر فى تحريم الاصل والو
صف علة له كما فى المنهى عنه لعينه او جزئه او شرطه ولهذا لم يذ
كره قدح قيل ومعنى قول الشافعى انه ظاهر فى عدم وجوب اصله
فيضاد وجوب الاصل ظاهرًا لا انه يضاده عقلًا والا ورد عليه نهى
الكراهة ولزم ان يجامع وجوب اصله لان نسبة الكراهة والتحريم
الى الوجوب فى التضاد سواء فلو لم يجامع احدهما لم يجامع الا
خر وذلك يوجب ان لا يتادى الواجبة الصلوة والصوم
المكروهين وانه باطل اجماعًا وقال ابو حنيفة يدل على فساد الو

ابو حنيفة

٢٠٣

ابو حنيفة يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد اصله وهو المنهى عنه
لوصفه حتى لو طرح الزيادة عاد عقد الربا صحيحًا قلنا استدلال العلماء
على فساد صوم العيد بالنهى عنه وليس ذلك نهيًا عنه لانه صوم بل لانه صوم فى
يوم العيد وانه وصف ولنا ايضا ما تقدم من التقسيم فى مصلحة النهى قال
لو دل النهى على الفساد لناقض التصريح بالصحة ولوجب ان لا يعتبر ذبح ملك
الغير وطلاق الحائض لحرمتهما اجماعًا واللازم فى الصورتين باطل اجماعا الجواب انه
ظاهر فى الفساد وقد علمت انه يجوز التصريح بخلاف الظاهر ويجوز مخالفة الظاهر
لدليل فلعل ما ذكرتم من الصور خولف فيها الظاهر لدليل صرف النهى عنه الى وصفه
واعلم ان القائلين بان النهى يدل على الفساد لغة تمسكوا بوجهين اولهما
ان العلماء لم يزالوا يستدلون بان النهى يدل على الفساد ورد بانه يدل على
الفساد اما انه يدل عليه لغة فلا بل لفهم دلالته عليه شرعًا لا لغة لان
فساد الشىء عبارة عن سلب احكامه منه وليس فى لفظ النهى ما يدل عليه لغة
ولهذا لو قال لا تفعل كذا ولو فعلت كذا ... لم يدل على فساد الفعل وثانيهما ان الامر
يقتضى الصحة والنهى نقيضه فيقتضى نقيضها وهو الفساد ورد بان الامر يقتضى الصحة
شرعًا لا لغة فكذا النهى فاين دلالته عليه لغة ولو سلم ان الامر يدل على
الصحة لغة فلا يجب دلالة النهى على الفساد لغة اذ لا يجب اختلاف احكام
المتقابلات فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن قولنا يقتضى الصحة نقيضه
انه لا يقتضى الصحة ولا يلزم منه ان يقتضى الفساد نعم يلزم ان لا يقتضى الصحة

ايضا م

ونحن نقول به وهذا الذى نقلناه هو ملخص كلام العضدى الذى ظن المصـ
قدس سره انه اوقع الابهرى فى حل التناقض على التناقض المنطقى وكلا
المبنا فى بحث من كتابنا هذا وقد ادنا ان الواقف عليه لا يحتاج الى
غيره والله المستعان واما القايلون بان النهى لا يدل على الفساد اصلا
قالوا لو دل على الفساد لكان مناقضا للتصريح لصحة المنهى عنه واللازم
باطل لانه يصح ان يقول نهيتك عن الربا بعينه ولو فعلت لعاقبتك لكنه
يحصل به الملك ورد بمنع الملازمة لان الظهور لا يمنع التصريح بنقيضه الصادق فى
هو عنه وايضا فانه يدل على عدم دلالته على الفساد لغة لا شرعا
والله اعلم **المطلب الثانى** من مشتركات الكتاب والسنة البحث **فى العام**
والخاص لما تم البحث فى الاوامر والنواهى شرع فى البحث عنهما فقدم العام
على الخاص لكونه اصلا له وايضا فصل العام وجودى وهو المستغرق
وفصل الخاص عدمى وهو عدمه وقد اختلف فى تعريف العام **قيل**
القايل ابو الحسين البصرى **العام** الذى يحكم على ما يتناوله **هو اللفظ**
مخرج لغيره كالمفهوم والقياس وفى تعريف الخبر وايراد هذا الفصل
تنبيه على ان العموم لا يكون الا من عوارض اللفظ **المستغرق** اى المستوعب
جميع الافراد الداخلة تحته وفى الحاشية اريد به معناه اللغوى وهو
ان لا يخرج عنه شئ من التعدد الذى يفيده اللفظ **لما** اى لكل معنى سواء
كان جزئيا او جزءا **يصلح** ذلك اللفظ **له** اى لذلك المعنى بان يطلق عليه اللفظ

الدال على الماهية اعم من ان يكون مدلولات المعانى المشتركة او جزئيات متواطئه
وفى الحاشية عند قوله المستغرق فخرجت النكرة فى سياق الاثبات سواء كانت
مفردة كرجل او مثناة كرجلين او مجموعة كرجال وعدد كعشرين فان العشرين مثلا
لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقى نعم هى عامة عموم البدل عند الاكثر ان
كانت امرا نحو اضرب رجلا وان كانت خبرا نحو جائنى رجال فلا تعم ذكره فى المحصول
فى الكلام على ان النكرة فى سياق النفى تعم ومعنى عموم البدل انها تصدق على واحد
بدلا عن الآخر وقوله لما يصلح له احترازا عما لا يصلح له فان عدم استغراق من لمن لا
يعقل وا ولاد زيد لاولاد عمرو لا يمنع كونه عاما بل لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية
ان يصدق عليه باللغة **ونقض** هذا التعريف **عكسا** اى جمعا **بالمسلمين** الشامل
لكل فرد من افراده **والرجال** ايضا لان عموم كل واحد منهما باعتبار شموله
لكل واحد كما هو حقه لا باعتبار شموله لكل جمع لكن هذا النقض لا مطلقا بل **ان اريد**
بالموصول الجزئيات اى جزئيات مفهوم اللفظ العام لان كل واحد من المسلمين
جزء لهم لا جزئى منهم وكذا كل واحد من الرجال جزء منهم فيكونا خارجين على هذا
المراد مع عمومهما **و** نقض ايضا عكسا **بالرجل** اذا اريد باللام استغراق العموم
ولا رجل لان النكرة فى حيز النفى تعم لكن ايضا هذا النقض لا مطلقا بل **ان اريد**
بالموصول الاجزاء اى اجزاء مفهوم اللفظ العام لان كل واحد من الرجل ولا رجل
جزئى من جزئيات مفهومهما لا جزء لهما مع انهما عامان وقد يقال يمكن ان يكون
صاحب الحد اراد بقوله يصلح اعم من ان يصلح باعتبار نفسه كما فى المفرد المستغرق

وعامة التعميم في الصلاحية ولا دليل علي تخصيصها بصلاحية اللفظ بنفسه ولو اذا
كان ارادة كل واحد من خصوص الجزئيات والجزء من الموصول موجب لانتقاض الحد فتعين
ان المراد بالموصول الامر الاعم من الجزئي والجزء لئلا ينتقض الحد بشي منهما
وفي الحاشية فكان التعريف هكذا هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح ان يكون داخلا تحته
وسنة حاصلا فيه من الجزئيات والاجزاء هذا ان ارجعت ضمير يصلح الي الموصول وان
ارجعته الي اللفظ فالتعريف هكذا هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح ان يكون متضمنا
له ومشتملا عليه من الجزئيات او الاجزاء وبعبارة اخري هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح ان يكون معناه له علي الاول ولجميع ما يصلح ان يكون اللفظ مفيدا له علي
الثاني انتهي قوله علي الاول يعني علي تقدير ارجاع ضمير يصلح الي الموصول وقوله
علي الثاني يعني علي تقدير ارجاع ذلك الضمير الي اللفظ هذا واذا تعين ارادة
الاعم الشامل للجزئي والجزء فانتقض التعريف طردا اي منعا بزيدين مثني زيد
وزيدين مجموع زيد لان كل واحد من هذين اللفظين مستغرق لاجزائه و
ينتقض التعريف ايضا بلفظ الجمل نحو ضرب زيد عمرو اذ يصدق عليه انه اللفظ
المستغرق لما يصلح له من اجزائه الثلاثة و ينتقض ايضا بلفظ عشرة وهو كل
نكرة من اسماء الاعداد لانه اللفظ المستغرق لما يصلح له وتوضيحه ان كلا من هذه
الالفاظ الاربعة يصدق عليه انه اللفظ المستغرق لما يصلح له اذ لا يخرج عنه
شي من المتعدد الذي يمكن ان يفيده وهو معني الاستغراق فيصدق عليه الحد
مع انه ليس بعام وقد يسد ذلك بالثلاث بان ياتي الدافع بشي محال لدفع تلك

النقوض بناء علي انها ظاهرة الورود وفي الحاشية كما يقال المختار اولا شق
الترديد يعني الصلوح له بصحة اطلاق اللفظ عليه اطلاق الكل علي جزئياته
والعموم في نحو اكرم الرجال انما هو باعتبار كل جمع لا باعتبار كل واحد لكن يلزم
منه الامر باكرام كل واحد لانه مع كل اثنين جمع لا لشمول الرجال لما ابتدأ ومنه فان
اهل اللسان ينتقلون من قول القايل لا احب الظالمين مثلا الي عدم محبة احد
من الظلمة ابتداء من دون خطور الجمع ببالهم وكذا ينتقلون من عظم العلماء
وحقر الجهال الي شمول الامر كل واحد من الفريقين من دون واسطة جمع
وايضا اعتبار العموم بالنظر الي كل جمع يوجب تكراره كما قاله المحقق الشريف
في حاشية المطول فتدبر انتهي قوله اعتبار العموم بالنظر الي كل جمع يوجب
التكرار يعني لو اعتبر العموم بالنظر الي كل جماعة لاوجب تكرارا في مفهوم
الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا تندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة
والخمسة وما فوقها فتندرج ايضا في ضمنها بل الكل من حيث هو كل جماعة
فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه
فلو اعتبر كل واحد منها لكان تكرارا محضا وذلك منفي قطعا وزاد الفخر
علي تعريف البصري بوضع اي بحسب وضع واحد واختاره العلامة طاب
ثراه في التهذيب لكونه احسن ما قيل في تعريف العام وفائدة الزيادة لئلا يدخل
التعريف طردا بالمشترك اي ببعض الاسم المشترك اذا استعمل في جميع
معانيه عند من يجوز استعماله فيها فانه حينئذ ليس عاما مع صدق الحد بدون

الزياده عليه **وقد يقال عكسا ايضا** اى ولئلا يختل عكسا بخروج المشترك باعتبار
استغراقه افراد احد معانيه فانه عام وفي الحاشيه فطردا باعتبار موضوعاته وعكسا
باعتبار افراد آحادها اذ ليس مستغرقا لجميع ما يصلح له وفيها ايضا فانا اذا اردنا
بلفظ العين جميع العيون الباصره مثلا فهو عام مستغرق لجميع ما يصلح له بهذا
الوضع الواحد ولو لم يقيد بالوضع الواحد لخرج لانه يصلح للباصره والذهب والشمس
وغيرها وليس مستغرقا لها في هذه الحال وهو حال اراده جميع العيون الباصره
انتهى وقد يقال المشترك بالنسبه الى المعاني غير مستغرق فلا حاجة الى الاحتراز عنه
في جانب العكس واجيب بان عدم استغراقه ممنوع وجواز استعماله فيها زياده عليه
واعلم ان هذا القيد مخرج للحقيقه والمجاز ونحو ضرب زيد عمرو ايضا لان دلالتها
على جميع افراد معانيها ليس بوضع واحد **الغزالي** اى عرف العام الغزالي بانه **اللفظ
الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا** قال العضد وفوايد القيود
ظاهره وبينه العلامه التفتازاني بقوله فان اللفظ بمنزلة الجنس مع الاشعار بان العموم
من عوارض الالفاظ خاصه واحترز بالواحد عن مثل ضرب زيد عمرا ومثل زيد
قايم وساير المركبات الداله على معاني مفرداتها وبقوله من جهة واحدة عن المشترك
كالعين مثلا فانه يدل على الباصره من جهة وضعه لها واستعماله فيها وعلى الجاريه
من جهة الوضع لها والاستعمال فيها وقيل عن مثل رجل فانه يدل على كل فرد واحد على
سبيل البدليه ولكن من جهات اى اطلاقات متعدده وبقوله على شيئين عن مثل
زيد ورجل مما مدلوله شي واحد وقوله فصاعدا ليدخل فيه العام المستغرق

مثل الرجال

والمسلمين ولا رجل اذ المتبادر الى الفهم من قولنا شيئين ان مدلوله لا يكون
فوق الاثنين **ونقض تعريف الغزالي عكسا بالموصول** فانه ليس بلفظ واحد
لان صلته جزء منه وهو عام وفي الحاشية نحو الذي يأتيني فله درهم اذ الصله داخله
والا لم تحصل فايده فالمفيد للعموم ليس لفظا واحدا **و** نقض عكسا
ايضا بلفظ **المستحيل** والمعدوم فانه عام ومدلوله ليس بشي وفي الحاشيه
اى لفظ المستحيل فانه عام شامل لكل مستحيل مع ان المستحيل لا يدل على شي
لمساواة الوجود الشيئيه **وطردا** اى ونقض طردا **بالمثنى** فان كل مثنى يدخل
في الحد مع انه ليس بعام واعلم ان الاعتراض بدخول كل مثنى ليس باعتبار
انه يدل على كل اثنين بل انه يدل على شيئين وهو ظاهر واما اذا دل على
كل اثنين مثل اكرم كل زوجين ولا تضرب زوجين فلا نزاع في عمومه **والجمع
المجرد** عن الاضافه ايضا فان كل جمع لمعهود او لنكرة يدخل في الحد وليس بعام
الا ان يلتزم الغزالي هذين ويرى ان جمع المعهود والنكره عامان فلا
يرد عليه وفي الحاشية عند قوله في المجرد عن اللام والاضافه انتهى فتامل
وقد يصلح حد الغزالي **بتكلفات** لتندفع عنه تلك المناقشات ففي الحاشيه
كما يقال ان الذي ثبت له العموم هو الموصول والصله خارجة مبينة لابهامه
سلمنا ان العموم لهما مجتمعين لا للموصول وحده لكن المراد باللفظ الواحد
في التعريف ما لا يتغير ولا يتعدد بتعدد المعاني كالرجل فانه سواء اريد
به زيد او عمرو او بكر فهو رجل بخلاف ضرب زيد عمرا والموصول

قيل الاول فلا يخرج عن التعريف الا ترى ان قولنا الذى ياتينى فله درهم بحالة
لا نتيعه دولا يتغير بارادة زيد او عمرو او بكر كما يقال المستحيل شى لغة وليس
المراد به الشى الكلامى والمثنى يدل على اثنين فقط لا على اثنين فصاعدا او
ان الغزالى يلتزم عمومه وعموم الجمع المجرد اسمى قوله وليس المراد به الشى الكلامى
يعنى ان المستحيل يطلق عليه لفظ الشى لغة اذ قد صح عن سيبويه واضرابه ان
الشى اسم لما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو المط هنا واما الشى الكلامى الذى
هل له تقرر فى الخارج ام لا وهل الثبوت اعم من الوجود ام لا فليس بمطلوب وثبوت م
قوله والمثنى يدل على اثنين فقط لا على اثنين فصاعدا اقول مبنى هذا
على ان نحو بعه بدرهمين فصاعدا معناه الامر بان تبيعه بما فوق درهمين
حتى لو باعه بدرهمين لم يكن ممتثلا قيل والحق خلاف ذلك على ما لا
يخفى وتحقيقه انه حال محذوف العامل اى فذهب الثمن صاعدا بمعنى انه
قد يكون فوق الدرهمين والعام ما يدل على شيئين ويذهب العدد لو له
صاعدا اى قد يكون فوق اثنين الحاجبى اى عرف الحاجبى العام ما دل على
مسميات باعتبار امر اشتركت تلك المسميات فيه اى فى ذلك الامر اشتراكا
مطلقا غير مقيد بخصوصية ضربة اى دفعة واحدة فقوله ما دل كالجنس مع التنبيه
على ان العموم لا يخص الالفاظ بل فى المفهومات ايضا ويدخل فيه الموصول مع الصلة
وقوله على مسميات يخرج نحو زيد والمثنى ونعم الموجود والمعدوم وقال الحاجبى
يخرج باشتركت عشرة لان اسماء الاعداد نحو عشرة وان دلت على مسميات

هى احاد تلك العشرة لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه يعنى صدقه عليها
لان احاد العشرة اجزائها لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد انه
عشرة قيل وبهذا القيد يدخل فى الحد المشترك باعتبار استغراقه لافراد
احد مفهوميه دون افراد المفهومين وكذا المجاز باعتبار افراد نوع
ما من العلاقات وقال ايضا يخرج بمطلقا المعهود اى الجمع المعهود
مثل جاءنى رجال واكرمت الرجال وفى الحاشية نحو جاءنى زيد وعمرو وبكر
فاكرمت الرجال انتهى فان المعهود يدل على مسميات باعتبار امر اشتركت
فيه مع قيد خصوصية بالمعهودين وقيل عليه يشكل بالمجموع المضاف مثل علماء
البلد فانه ايضا مع قيد التخصيص واجيب عنه ان الامر المشترك فيه هو
العالم المضاف الى ذلك البلد وهو فى هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال
المعهودين فانه لم يرد بهم افراد الرجل المعهود على الاطلاق بل مع خصوصية
العهد وقال ايضا يخرج بضربة رجل فانه يدل على مسميات لا دفعة
بل دفعات على البدل وفى الحاشية فانه يدل على كل واحد على البدل
لا دفعة انتهى وزعم الحاجبى ان هذا اولى من التعريفات والحال انه
يعلم انه يتطرق اليه البحث من جهات عظام كانتقاض طرده بمسميات
اى بهذا اللفظ وما شابهه من الجموع المجردة عن اللام والاضافة وايضا
فما يخرج المعهود يخرج الجمع المضاف كعلماء البلد للتقييد بالخصوصية
وايضا لا تخرج العشرة لاشتراك اجزائها فى جنسيتها كذا فى الحاشية

وقد يجاب اي يدفع عنه اي عن حد الحاجبي بتعسفات كما يقال المراد جميع مسميات
ذلك اللفظ الدال لكن وما او مسميات ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال
والمسلمين او تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يراد في المراد فخرجت الجموع المنكرة وتعسفه
ظاهر للزوم استدراك قوله باعتبار امر اشترك فيه وكما يقال الامر المشترك في
علماء البلد هو العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين
فانه لم يرد بهم مطلق افراد الرجال المعهودين بل مع خصوصيته وقد عرفت حكاية
الا العشرة كذا ذكره في الحاشية قدس سره والمراد بحكاية العشرة عدم خروجها كما عرفت
في الحاشية السابقة توضيحها في هذه الحاشية ما ذكره سعد الدين التفتازاني بقوله قد يقال
المراد مسميات الدال حتى كانه قال ما دل على مسمياته اي جميع جزئيات مسماه ورجال
ليس كذلك وانت خبير بانه لا حاجة حينئذ الى قوله باعتبار امر اشترك فيه لان عشرة مثلا لا
يدل على جميع مسمياته وانه لا يتناول مثل الرجال والمسلمين باعتبار شموله افراد الرجل
والمسلم والحاصل انه ان اريد مسميات على التكسير دخل جموع النكرات باعتبار الدلالة
على الاحاد وان لم تدخل باعتبار الدلالة على الجموع لانها ليست ضمنية وان اريد مسميات
ما دل خرج مثل الرجال والمسلمين باعتبار الاحاد ولزم ان يكون عمومه باعتبار انه
يتناول كلا من الجموع كما وهم البعض لا من الاحاد كما هو الحق ولم يحتج الى قوله باعتبار امر
اشتركت فيه وغاية ما يمكن ان يقال هو ان المراد مسميات ذلك اللفظ لكن وما او مسميات
ما اشتمل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال او تقديرا كالنساء لانه بمنزلة الجمع للفظ يراد في
المراد وحينئذ يكون قيد باعتبار امر اشتركت فيه للبيان والايضاح العلامة طاب ثراه

عرف

عرف العام بقوله هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما اي لجميع ما هو اما راجع الى اللفظ
او الى ما صالح له اي للفظ بالقوة كرجال مثلا فانه صالح بالقوة لتناول
جميع افراده فاذا عرف بلام الاستغراق صار متناولا لكلها لا افراده بالفعل
فقد تناول ما هو صالح لتناوله وسيعلم ما فيه وذكر في الحاشية عند الضمير
المرفوع ما صورته هذا الضمير اما راجع الى اللفظ او الى ما اي لما اللفظ صالح
لان يكون متناولا له او لما هو صالح لان يكون اللفظ متناولا له مع تعدد
موارده اي موارد اللفظ الواحد وفي الحاشية هذا القيد لاخراج مثاله
فرد واحد لا غير كالشمس والقمر والعالم اذا اريد به ما سوى الله تعالى اذ
يصدق عليه انه متناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة ويرد على تعريف
العلامة طاب ثراه سبق الصلوح من اضافة المصدر الى الفاعل العموم
مفعول المصدر وفي الحاشية فرجال مثلا كان صالحا لتناول كل رجل
وبعد تعريفه بلام الاستغراق صار متناولا لهم بالفعل وزال الصلوح
فالعام غير صالح والصالح غير عام وايضا فاللفظ بالقوة مستدرك كما لا يخفى
انتهى قوله كان صالحا يعني اذا قلنا جاءني رجال فهو صالح لان يراد منه
ثلاثة رجال او اربعة رجال فصاعدا واذا قلنا جاءني الرجال صار
متناولا لجميعهم بالفعل مع انتقاضه اي ابطال عكسه اي عكس تعريف العلامة
طاب ثراه بالاطفال لان الاطفال بالفعل شيوخ بالقوة وفي الحاشية
فانه عام شامل بالفعل لكل الاطفال وليس شاملا للشيوخ مع انه صالح

لتناولهم بالقوة فلا يصدق عليه التعريف **وعلماء البلد** اي وينتقض العكس بعلماء
البلد **والموصولات كالذي ياتي** فله درهم فلان المضاف والموصول قبل الاضافة
واجراء الصلة عليه يتناول لان قوة كلما صدقا عليه وبعد الاضافة واجراء الصلة اختصا
بالمضاف اليه والصلة فيتناول لان قوة ما لا يتناوله فعلا وهذا معنى ما ذكر في الحاشية
قدس سره **وباسماء الشرط** اي وينتقض العكس باسماء الشرط **كمهما ماكل** لان مهما
صالحة لان يراد بها كل فعل نحو مهما تقم ومهما تفعل وبعد فعل الشرط اختص
بالمذكور وفي الحاشية عند قوله وعلماء البلد لان علماء البلد قبل الاضافة والموصولات
من دون الصلة واسماء الشرط من غير فعله عام يعم بالقوة ما لا يعم بالفعل بعد
الثلثة المذكورة فالتعريف لا يصدق عليه **لتناولها** اي تناول الامثلة المنقوض
بها العكس **قوة ما لا تتناوله فعلا** فلا يصدق عليها انها متناوله بالفعل
لما تتناوله بالقوة **ويمكن توجيهه** اي توجيه حد العلامة طاب ثراه **بتكلف** من
تكلفت الشيء اذا تجشمته على مشقة وعلى خلاف عادتك والتوجيه في الحاشية
كان يقال المراد بما هو صالح ما كان صالحا قبل العموم لا انه صالح بعده وادراج بالقوة
للايضاح والمراد ما كان صالحا لاطلاق اللفظ عليه حقيقة واطلاق الطفل على الشيخ
مجاز كذا قيل ولا يخفى انه يقتضي ان لا يكون لفظ الاسد اذا اريد به كل الشجعان
عاما ثم انت خبير ببقاء النقض بالثلاثة الاخيرة والتوجيه ان تم فانما يتم في
الاولين لا غير فالمراد امكان توجيهه في الجملة انتهى المراد بالاولين سبق الصلوح
والاطفال والثلثة الباقية علماء البلد والموصولات وما ذكر في الحاشية من وجه
واسماء الشرط

الدفع يتاتى في الاولين دون الثلث فكذا كان التوجيه في الجملة وعليك
بالتامل **ولا يبعد ان يقال في التعريف العام هو اللفظ الموضوع
للدلالة على استغراق اجزائه** نحو الرجال **او جزئياته** نحو لا رجل
وفي الحاشية ولا يرد المثنى ولا الجمع المنكر ولا المعهودون ولا عشرة
ولا الجملة لان وضع كل منها ليس للدلالة على الاستغراق بل للدلالة
على معانيها الاخر فتدبر انتهى وجه التدبر لو كان شيء من هذه
المذكورات موضوعا للدلالة على الاستغراق لكان ادخال ادات
الاستغراق عليه للتاكيد لا للتاسيس وفي الحاشية ايضا يمكن الجواب
بان المراد بالوضع الشخصي يوجب خروجا ويشكل بان التقدير
الشخصي يوجب خروج النكرة في سياق النفي فلا بد ان يراد الاعم
فيدخل المجاز ويجاب بان الموضوع النوعي له قسمان ما يفهم بقر
ينة كالمجاز وبغير قرينة كاسمي الفاعل والمفعول ومنه العام
فيراد الشخصي بالوضع واحد فتسمي النوعي انتهى وفيها ايضا
ولا يرد مهما تاكل لان جزئياته انما تظهر من مدخوله فاذا ظهرت
استغرقها انتهى فعلم ان هذا الحد اصح الحدود ثم حد ابي الحسين
قيل فالاولى ان يكتفي بهما في الكتاب اذ لا فائدة لايراد البواقي الا
الاطناب فنقول لله در هذا العالم المبين مطارح انظار هؤلاء
الافاضل وما هو الحق منها شفقة منه مع اهل العلم ليصلوا الى در
جة الكمال ولهذا قال قدس روحه في الحاشية العضدية لم
يمعن نظره في تعريفات العام ولا اتعب باله في التفتيش عما يرد
عليها والفحص عما يذب به عنها وليس من عادته في شرحه ان

يغرب عن امثال ذلك صفحًا ويطوى عن الخوض فيه كشحًا ولا نعلم ما الذى
بعثه على ذلك واى شئ سد عليه تلك المسالك **فصل** في صيغ العموم
اعلم انه لا نزاع في امكان التعبير عن العموم بعبارة اذ لا شبهة فيه مثل
كل رجل وجميع الرجال ونحو ذلك انما النزاع في الصيغ المخصوصة الدا
لة عليه هل هي موضوعة له حقيقة واستعمالها في الخصوص مجاز ام
بالعكس فاطبق قدماء وجميع المحققين على الاول واخرون على الثانى و
لهذا قال **صيغ العموم** التى سنذكرها **حقائق فيه** اى في العموم **لا**
في الخصوص وتلك الصيغ هي **كاسم الشرط** نحو مهما واينما وهما للشرط
خاصة **والاستفهام** نحو كم ومتى ومن وما وهما لهما معًا **والموصول** نحو من وما و
الذى **واسم الجنس لكن معرفًا بلامه** اى بلام الجنس نحو اذا بلغ
الماء كرًا لم يحمل خبثًا القائل يرث الانسان لفى خسر الا الذين امنوا
وفي الحاشية عند قوله بلامه اى بلام الجنس احترازًا عن المعرف بلام
العهد ويمكن ارجاع الضمير الى العموم وهذا هو الاولى ومن درجه منع
في الكتابين من عموم المفرد المعرف محتجًا بجواب اكلت الخبز وشربت
الماء وعدم جواز جاء الرجل كلهم والعلماء واجيب بقيام القرينة في
الاولين وعدم التناسب اللفظى في الاخرين انتهى المراد بلام الجنس
الاستغراق لكون الاستغراق من منفعة كالانسان والفرس
قوله ومن منع في الكتابين يعنى به ويب وخالف في ذلك الجبائى
والمبرد وجماعة من الفقهاء وجمع من المتاخرين كابن الحاجب
واصحاب المنهاج والشيخ الطوسى قوله محتجًا بجواز اكلت الخبز
وشربت الماء يعنى لو كان المفرد يفيد العموم لما صح مثل ذلك

لعدم

لعدم تمكن الفاعل من اكل جميع اخباز جميع العالم وشرب جميع المياه
وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم قوله وعدم جواز الرجل كلهم
والعلماء يعنى لو كان المفرد للعموم لصح تاكيده بالجمع بان يق جائنى الرجـ
ـل كلهم ووصفه به بان يق جائنى الفقيه العلماء وعدم جوازه دليل
على عدم افادته العموم **او مضافًا** اى او حال كون اسم الجنس مضافًا
يفيد العموم نحو قوله تع يخالفون عن امره لان اسم الجنس المجرد عن
اللام والاضافة لا يفيد العموم الا بقرينة مثل ملكت نفسى وتمرة
خير من جرادة **والجمع كذلك** اى معرفًا بلام الجنس او مضافًا كالعلماء
البلد وفي الحاشية اى معرفًا بلامه او مضافًا والمراد لام الاستغراق
احترازًا عن المعرف بلام العهد والمراد المعرف بلام العموم كما سبق
في نظيره **والنكرة المنفية** مثل قوله تع لا خير في كثير من نجويهم وقوله
لا يقتل مؤمن بكافر من صيغ العموم لانها نقيض المثبتة الجزئية
لان قولنا لا رجل في الدار الذى هو موجبة جزئية ونقيض الا
يجاب الجزئى سلب كلى فتكون الاولى سالبة والا لما تحقق التنا
قض بينهما عرفًا فتكون للعموم وهو المط وايضا ما ضرب زيدًا احد
فهم منه العموم حتى لو ضربه واحد لعد كاذبًا التبادر دليل الحقيقة
هذا والمنقول عن العبرى ان العموم قد يستفاد من اللغة لفظا
او عرفًا وعقلًا والذى يفيد العموم لغة اما ان يفيده من غير ان
يكون معه قرينة تدل عليه او يفيده لا بنفسه بل لاجل قرينة ضمت
اليه والعام بنفسه اما ان يتناول كل الاشياء سواء كانت من
ذوى العلم او لا كالفاظ اى فانها تتناول العالمين وغيرهم في

الاستفهام نحو اي شئ عندك وفي المجازات كقولك اي رجل ياتيني
فله درهم واي ثوب تلبست تتزين به او يتناول جميع غير العالمين
فقط سواكان زمانا او غيره مثل لفظة من في الاستفهام نحو من عندك
وفي المجازات نحو قوله عم من يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يؤذي جاره
او يتناول جميع غير العالمين فقط سواكان زمانا او غيره نحو لفظة
ما وقيل انه يتناول العالمين ايضا لقوله تع والسما وما بناها وقد
يكون كما في العموم او يتناول غير بعض العالمين كاين ومتى فان
اين عام في المكان ومتى عام في الزمان ويتناولان غيرهما والعام لقرينة
ضمت اليه اما ان يكون في الاثبات وذلك اما الجمع المحلا بالالف و
اللام سواكان جمع كثرة نحو قوله تع الرجال قوامون على النسا او
جمع قلة نحو قوله ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما
الجمع المضاف سوا جمع كثرة نحو قوله تع ياعبادي او قلة نحو قوله
عم اولادنا اكبادنا وكذا اسم الجنس يكون عاما اذا كان محلا بالا
لف واللام نحو قوله تع يايها الناس اعبدوا ربكم ومضافا نحو
قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره واما ان يكون في النفي
كالنكرة في سياقه نحو لا احد في الدار والذي يفيد العموم عرفا
نحو قوله تع حرمت عليكم امهاتكم فان هذا التركيب يفيد بحسب اللغة
حرمة الامهات ويوجب بحسب عرف الشرع حرمة جميع الاستمتا
عات كالوطي وغيره والذي يفيد العموم عقلا كترتب الحكم على الو
صف المناسب كقوله تع والسارقة فاقطعوا ايديهما فان التر
تيب يدل على ان الوصف كالسرقة في مثالنا هذا علة الحكم
وهو

وهو وجوب القطع وبعد ما ثبت العلية فالعقل يحكم بعموم العلية
وهو ثبوت الحكم اينما وجدت الصفة وقيل القائل قدم بان هذه
الصيغ المدعى وضعها للعموم حقائق في الخصوص لا فيه ولا في
العموم واستعمالها في العموم مجاز وفي الحاشية قال المرتضى هي
مشتركة كلها بين العموم والخصوص نظرا الى الوضع لا الى الشرع
وقال قوم هي حقيقة في الخصوص مجاز في العموم وتوقف اخ
رون انتهى قيل في الوقف بالاخبار دون الامر والنهي على معنى
انه لو ورد خبر وفيه احد هذه الصيغ المذكورة توقف واذا
وردت في الامر والنهي لا يتوقف بل يحملها على العموم او الخصوص
وقال القاضي بالوقف مطلقا اما على انا لا ندري اوضع لها ام
لا او ندري انه وضع لها ولا ندري احقيقة منفردا بازاء العموم
فقط او الخصوص فقط ام مشترك بين العموم والخصوص ام
مجاز ونظر بان ظاهر هذا الكلام فاسد لانه اذا علم انه وضع
للعموم لفظا كيف يتصور التردد في انه حقيقة ام مجاز اللهم الا
ان يراد مطلقا الوضع على ما يتناول النوعي المتحقق في المجاز وفي
الحاشية يتفرع على هذا الخلاف فروع منها ما لو نذر ان من
يدخل الدار من عبدي فهو حر ما بكسر الفعل على ان لفظة من
شرطية او برفعه على انها موصولة فدخلوا جميعا فهل يعتق
الكل ام لا ومنها ما لو قال لولده اذا قرات القران فلك كذا
او قال لوكيله بع يوم السبت فهل يعم كل القران وكل سبت ام
لا ومنها ما لو اوصى للفقرا وهم محصورون او لفقرا البلد

فهل يجب التعميم وكذا لو قال لزوجته ان كان الله يعذب المؤمنين
فانت على كظهر امى فهل يقع الظهار ام لا ومنها ما لو قال لزوجاته
والله لا اطاء واحدة منكن سنة فهل يكون موليا على الكل او على من
يختارها وفروع هذا الباب اكثر من ان تحصى لنا على المذهب
المختار استدلال السلف رضوان الله عليهم بها اى بصيغ العموم
عليه اى على العموم من غير نكير من بعضهم على بعض لم يزالوا يستد
لون بمثل السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزانى فا
جلدوا وبمثل يوصيكم الله فى اولادكم ومنه احتجاج عمر فى قضية
قتال ابى بكر مانع الزكوة بقوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا
لا اله الا الله فاذا قالوها حقنوا منى دماءهم واموالهم الا بحق
وهو ان عمر منع ابا بكر عن القتال واحتج عليه بذلك وقرره وعدل
الى الاحتجاج بقوله الا بحق والزكوة من حقه فدل انهما فهما منه
العموم فى وجوب القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله وعدمه بعده
ومنه احتجاج ابى بكر الائمة من قريش ولولا ان الصيغة للعموم
لما كان فيه حجة فى الصور الجزئية لانك اذا قلت بعض الائمة من
قريش لم يلزم الا ان لا يثبت يكون من غيرهم امام واعترض عليه
بان ذلك انما يفهم بالقرائن واجيب ان فتح هذا الباب يؤدى الى ان
لا يثبت للفظ مفهوم وظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النا
قلين للالفاظ لم ينقلوا نص الواضع بل اجدوا الاكثر ممن تتبع
موارد الاستعمال قيل التحقيق ان التجويز لا ينافى الظهور و
اعترض فى مثل السارق والسارقة ان العموم يفهم اما الترتيب

الحكم

الحكم على الوصف المشعر بالعلية او بانه علم التمهيد قاعدة زجرهم و
سلم ما مر فعلم العموم لانه شارع واما لقوله عم حكمى على الواحد
حكمى على الجماعة واما تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية وحاصله
ان ما يثبت بعمومه من هذه الامثلة المذكورة وغيرها يمكن ان يستند
الى الوجوه المذكورة وامثالها فاذا انتفت انتفا مثل اكلت الرغيف
وشربت الماء والجواب ان العموم انما يفهم من نفس الصيغة مثل
لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا ولنا ايضا الاستعمال من اهل اللغة فى
كلمة التوحيد نحو لا اله الا الله فانها دالة على نفى جميع ما سوى الله
تع ولنا الاتفاق ايضا فى الجعالة مثل من وجد ضالتى فله درهم فانه
عام فكل من ردها يستحق الجعل مسلم حر ذكر كان او غيره ولنا ايضا
الحنث وهو حلف اليمين والعهد فى مثل والله او عهد الله لا اضرب
احدا فانه يفهم منه العموم فلو ضرب احدا حنث ولزم الكذب فى
مثل ما ضربت فلولا فهم المعنى لما وقع البحث ولما عد كاذبا ولنا
ايضا قصة ابن الزبعرى فى فهم العموم والقصة ما ذكره تش فى الحا
شية انه لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبى وقال يا محمد اليس
قد عبدت الملئكة والمسيح فقال النبى صم ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل ثم نزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون ووجه الاستدلال ظاهر والزبعرى
بكسر الزاء وفتح الباء والراء الرجل الشيء الخلق وقد يطلق على الرجل
الكثير شعر الوجه والحاجب واللحيين وقد يقال ابن الزبعرى بفتح

الزآ واسكان البآ وفتح العين واخره يآء مشددة انتهى وفى الحاشية
ايضا القضية على ما ذكر صاحب الكشاف فى سورة الزخرف فى قوله تع
انكم وما تعبدون من دون الله حطب جهنم فقال عبد الله بن الزبعرى
يا محمد خاصة لنا ولالهتنا ام لجميع الامم فقال هو لكم ولالهتكم ولجميع الامم
فقال خصمتك ورب الكعبة الست تزعم ان عيسى بن مريم نبى وتثنى عليه
وعلى امه وقد علمنا ان النصارى يعبدونهما وعزير يعبد والملئكة
يعبدون فان كانوا هولآء فى النار فقد رضينا ان نكون نحن و
الهتنا معهم ففرحوا وضحكوا وسكت النبى م انتهى ولا يخفى ما فى
ما هذا النقل وقصده قده من نقله للحواشى فهم بن الزبعرى
من ما العموم وقوله فى الحاشية الاولى ووجه الاستدلال ظاهر يعنى
انه لو لم يفهم العموم ما اعترض لكنه غلط من حيث جعل ما عامة
فى ما يعقل وما لا يعقل فبين له ان ما لجميع ما لا يعقل فقط فالعموم
حاصل وهو المط فعلم ان صيغ العموم حقائق فيه مجازات فى الخصوص
والا لزم الاشتراك الذى هو على خلاف الاصل لم يكن الخصوص
محتاجا الى القرينة **وتيقن الخصوص** الذى يدعيه القائل بان
هذه الصيغة حقيقة فى الخصوص المتيقن لان هذه الصيغ ان
كانت له فواد وان كانت للعموم فداخل فى المراد وعلى التقديرين
يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما كان للخصوص
المتيقن فكان العموم غير مراد ولا داخل فيه فجعله للخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه **غير ناهض** فى
حجية كون هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص لانه اثبات اللغة بالتر

جيح اى

جيح اى ترجيح الاولوية وذلك لا يجوز بل لا تثبت الا بالنقل كما عرفت
وايضا العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص
ضاع غيره من ما يوجد فى العموم فخالف مقتضى الامر مثل اكرم
العالم واريد العموم فلو ترك اكرام البعض خالف مقتضى الامر
وكذا لا يكرم جاهلا لكن هذا انما يتم فى الايجاب حيث يأثم
بترك البعض واما فى الاباحة مثل اشرب الشراب وكل الطعام
فلا خفاء فى ان الخصوص احوط اذ لو عمل بالعموم ربما اثم بتناول
محرم من الطعام والشراب **والمجاز خير من الاشتراك** الذى
يدعيه القائل بان الصيغة قد اطلقت للعموم والخصوص والا
صل فى الاطلاق الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك
ومعنى ما اجاب قده ان الاشتراك خلاف الاصل فيحمل على المجاز
فى احدهما لانه خير من الاشتراك **والمثل المشهور** فى الالسن
المنقول عن بن عباس رضى الله عنهما وهو ما من عام الا وقد
خص منه والظاهر انه للاغلب اعنى الخصوص حقيقة وفى الا
ول اعنى العموم مجاز تقليلا للمجاز **لا يفيد** اما اولا فلان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص لمخصص ظاهر فى ايه العموم
ولا يحمل على الخصوص الا لدليل وهو المجاز فى الخصوص والحقيقة
فى العموم واما ثانيا فلان ظهور كونها حقيقة للاغلب انما يكون
عند عدم الدليل على انه للاقل كالغائط والمراد وها هنا قد دلت
عليه ادلتنا وهذا دليل ثان للقائل بانها حقيقة فى الخصوص فيمنع
تقديمه على قوله والمجاز خير من الاشتراك ليضم الى الدليل

الاول وهو قوله وتيقن الخصوص وظني انه في اصل المصنف زاده
مقدم لكنني لم اجده في جميع ما يحضرني من نسخ المتن الا موخرا والله
الله اعلم **فصل** اختلف في اقل ما يصدق عليه صيغة الجمع فالمحققون
على انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي ومشايخ المعتزلة وهو
منقول عن ابن عباس رض عنهما واختاره فخر الدين ومالك وداود
والقاضي ابو بكر وابو اسحق الغزالي وبعض اصحاب الشافعي على انه
اثنان وهو منقول عن عمر وزيد ابن ثابت واختاره الاول فقال
اقل مراتب عدد **صيغ الجمع** الذي يطلق عليه حقيقة **ثلثة لا اثنان**
فقيل لا يصح الاطلاق عليهما مجازا وقيل يصح حقيقة وهو الذي
نقلناه في عنوان الفصل عن عمر وزيد بن ثابت وقيل لا يصح مطلقا
وقال الامام يصح ويصح للواحد ايضا فانه نقل عنه انه قال في البرهان
والذي اراه ان الرد الى رجل واحد ليس بدعا ايضا ولكنه ابعد
من الرد الى الاثنين ومثاله ان تقول للمراة اذا تبرزت لرجل اتتبرجين
للرجال لاستوا الواحد والجمع في استوا التبرج له وقال ومنشاء
الخلاف في اول الجمع في ان الرجل اذا قال لفلان علي دراهم واوصى
بدراهم فهو محمول على اقل الجمع فاثنان او ثلثة مثلثة انتهى وفي
الحاشية مما يتفرع على هذا انه لو قال لزيد عندي دنانير مثلا
فهل يقبل تفسيره بدينارين ام لا فالعلامة في القواعد لا يقبل
تفسيره باقل من ثلثة واحتمل في التذكرة قبول تفسيره باثنين انتهى
واعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ
ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق على
ما نقل

ما نقل عن المنتهى وفي الحاشية اطلاق صيغة الجمع على الاثنين مما
ينبغي النزاع في وروده في كلامهم بل النزاع الذي يعتد به هو ان تلك الصيغة
هل هي حقيقة في الاثنين او مجاز والاصح الثاني **لتبادر** الفهم عند
اطلاق هذه الصيغ بلا قرينة **الزائد عليهما** اي على الاثنين وذلك
دليل في انه حقيقة في الزائد على الاثنين دونهما لما علمت من ان علامة
المجاز ان يتبادر غيره واما صحة اطلاقه للاثنين مجازا فقوله تع فان
كان له اخوة والمراد اخوان فما فوقهما اجماعا واما احتجاج الخصم بهذه
الاية بانها للاثنين والاصل في الاطلاق الحقيقة فاجاب عنه قده بقوله
وحجب الاخوين الاية عن ما زاد عن السدس في المواريث **للا
جماع** من الصحابة رضوان الله عليهم **لا للاية** اي لا بالنص من الاية
في قوله تع فان كان له اخوة فلامه السدس وفي الحاشية المراد منع
احتجاج الخصم بهذه الاية حيث قال ان الاخوين ايضا يحجبان الام عن
ما زاد السدس المستند هذه الاية انتهى وانما كان الحجب للاجماع
لما روي عن ابن عباس رض انه قال لعثمن حين رد الام من الثلث
الى السدس للاخوين قال الله تع فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم لا استطيع اذا خالفهم
فيما اراده وفي رواية لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه النا
س فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة لما احتج ابن
عباس ورده على محض عثمن ولا نكر عليه ولما عدل الى التاويل
وقد كانا من الفصحاء فدل ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة ان في
هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين يثبت بالاجماع لا بالنص ولهذا قيل

الا ترى ان الحجب يثبت بالاجماع لا بالنص و لهذا قيل الا ترى ان
الحجب يثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق مع ان اسم الاخوة
لا يتناولهن و ثانيا قوله تع انا معكم مستمعون والمراد موسى و هرون
الجواب ان الاستماع لهما عم مع فرعون ثالثها قوله صلى الله
عليه واله وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه صرح في اطلاق لفظ
الجمع عليهما لكونه مشتقا من الجماعة ومعناها الجواب ان هذا
اللفظ محمول شرعي وهو المراد هنا لا لتعليم اللغة حتى يحصل مدعا
كم وفي الحاشية عندي لحكم لانعقادها اي انعقادها الجماعة
وحصول فضيلتها بهما لانه عم بعث لتعليم الشرع لا لتعليم اللغة
حتى يحصل مدعاكم وفي الحاشية عند ضمير انعقادها ولانعقاد
صلوة الجماعة بالاثنين فصاعدا ويجاز في العبارة نوع استخدام
انتهى بيان الاستخدام انه اريد بالجماعة معنيان حقيقي وهو
الاثنان فصاعدا ومجازي وهو صلوة الجماعة فاريد بالجماعة
احدهما وهو الحقيقي وبضميره الاخر وهو المجازي ونقل في تا
ويل الحديث الشريف انه محمول على اباحة السفر للاثنين لان السفر
للواحد والاثنين كان منهيا عنها في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة
على ما روى من قوله عم الواحد شيطان والاثنين شيطانان و
الثلثة ركب وفيه نهي بطريق المبالغة عن اختيار حال يستحق
اسم الشيطان بناء على ان اقول الاسلام كانت مخلفة لكفار فاذا
كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فلما ظهر قوة المسلمين قال عم
الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر ثم الدليل المذكوران تم انما

يتم في

يتم في لفظ الجمع الذي ليس هو محل النزاع مع ان البحث في صيغ الجمع
التي هي محل النزاع من ان صيغة زيدون مثلا هل يطلق على الزيد
ين ام لا لا في لفظه اعني ج م ع احتجوا بقوله تع وكنا لحكمهم شا
هدين المراد حكم داود وسليمن عم والجواب ان الحكم مضاف الى
الفاعل وهو الحكم الحاكم والمفعول وهو المتحاكمان فصل التخصيص
بمعنى تحصيل الخصوص كالتاثير وهو في اللغة جعل شيء لشيء بحيث
يوجد فيه ولا يوجد في غيره وقال بعضهم يتميز بعض الجملة بحكم ولهذا
يقال خص فلان بكذا وفي اصطلاح هذا العلم اختلفت عبارة الاصو
ليين فيه فقيل تخصيص العموم بيان لم يرد باللفظ العام وقيل هو
اخراج ما تناوله الخطاب عنه وهو تعريف ابي الحسن البصري واختاره
مرطه في بيب الانه حذف عنه للشعور بهناها وعند المرتضى هو اخراج
بعض ما صح ان يتناوله اللفظ سواء كان ما صح واقعا او لم يكن
بناء على مذهبه من ان ما يدل على عمومه مشترك بينه وبين الخصوص
والخصوص بالحقيقة ارادة المتكلم وقيل هو تعريف ان المراد با
للفظ الموضوع للعموم انما هو الخصوص وقيل هو قصر اللفظ العام
على بعض افراده بدليل مستقل مقترن احترز بمستقل عن الصيغة
الصفة والاستثناء اذ عند هذا القائل وهو بعض الحنفية لابد
للتخصيص من معنى المعارضة وليس في الا الصفة ولا في الاستثناء
لانه لبيان انه لم يدخل تحت الصدر ولهذا يجري الاستثناء حقيقة
في العام والخاص ولا يجري التخصيص حقيقة الا في العام ولهذا
لم يتغير موجب العام باستثناء معلوم بتعيين باستثناء مجهول

واحترز بقوله عن الناسخ فانه انما تراخى دليل التخصيص يكون نسخاً
لا تخصيصاً وهذا فرق بين النسخ والتخصيص والمنقول عن الذريعة
ان النسخ يقتضي ان المخاطب اريد في حال الخطاب الفعل المنسوخ
وانما يعرف حاله في المستقبل والتخصيص يقتضي فيما يتناوله ان لا
يكون مراداً في حال الخطاب ولما كان في كل من هذه التعاريف
كلام اختار ما هو الحسن الاحسن عنده قدس سره وهو قصر العام اى
حكم العام على بعض مسمياته اى مسميات التخصيص سواء اريد به جميع
مسمياته ثم اخرج بعضها كما في الاستثناء او لم يرد به الا بعضها
ابتداء وهو في غيره سواء كان ذلك المخرج مسمى لفظ العام كاكرم
من دخل الدار الا زيداً او مسمى مفرده كجاءني العلماء الا
عمرواً ويطلق اى التخصيص على قصر غيره اى غير العام كعشرة
فانها ليست بعامة بالنظر الى احادها مع انها اذا قصر على خمسة
مثلاً بالاستثناء عنها قيل قد خص وفي الحاشية نحو له عشرة
الا ثلثة والمسلمين لمعهودين في نحو جاء المسلمون الا زيداً او
لضابط ان كل ما يصح تاكيده بكل صح تخصيصه وما لا فلا كذا
قيل واورد عليه نحو ما رايت احداً فانه تخصيص ولا يؤكد ونحو
اكلت الرغيف فانه يؤكد ولا يخصص بالاطلاق الاول لعدم
عمومه انتهى قوله والضابط يعني انه لا يخصص الا ما يؤكد
بكل وهو ذو اجزاء يمكن افتراقها حقيقة او حكماً فيكون له بعض
يمكن القصر عليه ولان التاكيد بكل انما هو لدفع توهم التخصيص
تجوزاً او سهواً فيتلازم التخصيص والتاكيد بها والمراد بالا

طلاق

بالاطلاق الاول قصر العام على بعض مسمياته وهو اى التخصيص
او المخصص مجاز وفي الحاشية اى التخصيص بكلا الاطلاقين لا
بالاطلاق الاول فقط والمذاهب الخمسة الاتية غير مخصوصة
به بالاطلاق الاول كما يعلم من كلام القوم ويدل على عدم اختصاصها
قول الحاجبي وغيره بجواز التخصيص اى المخصص لا العليل الى اثنين
وتمثيله بقتل كل زيدين وقد قتل اثنين وهم ثلثة فان كل زيدين يد
المعهود اذا كانوا ثلثة ومما تلوناه يظهر ان استدلال اصحاب
المذهب الرابع بانه الذين قال لهم الناس كما يأتي في خاتمة
اى البحث لا يندفع بان المعهود غير عام فالعجب من الحاجبي والعضد
وغيرهما كيف غفلوا عن ذلك وكذلك جميع الشراح والمحشين
اما بمتصل اى التخصيص اما ان يكون بمتصل لا يستقل بنفسه
وفق بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه يعني لا يفيد
لو ذكر منفرداً والمراد بصدر الكلام تقدمه في الاعتبار ولئلا يرد
عليه الشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم وفي الحاشية
المراد بالمخصص المتصل ما لا يستقل بنفسه لقولنا اكرم العلماء الا
زيد انتهى وذلك المتصل هو الشرط وفسر بانه الخارج عن الشئ
غير مؤثر فيه يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته بحسب اللغة
العربية ان ويختص بالمحل الذى يقطع المتكلم بوقوعه ولا بعدمه
مثل قوله تع وان احد من المشركين استجارك فاجره ولا يقال
اتيك ان طلعت الشمس ولهذا لا يكاد يقع في كلام الله تع
على الاصل الا حكاية به واذا رايت ثم رايت نعيماً وملكاً كبيراً او

او على وجه من التاويل واذا

مشترك بين المحتمل وبين محقق الوقوع مثل قوله تع واذا رأيت ثم
رأيت نعيماً وملكاً كبيراً ومن وما ومهما واى واين ومتى وحيث وانى
واذ ما وشرط تعليقه فى الكلام الاتصال به عادة كما فى الاستثناء فلو
تأخر عن الاتصال وضعاً عرفاً لم يخص العام والاولى تقدم الشرط
على مشروطه وضعاً ولفظاً لتقدمه طبعاً لانه قسم من الكلام فحقه
ان يشعر به من اول الامر فيعلم اجمالاً انوعه ثم يخصصه تفصيلاً كما
فعلوا فى الاستفهام ومن ثم قيل فى نحو اكرمك ان دخلت الدار
ان ما تقدم اخبار لما فيه من النسبة لا جزاء لكنه دال على الجزاء المحذوف
والشرط والمشروط قد يتحدا مثل ان صلى فاعطه درهماً وقد يتعدد
مثل ان حل الصيد وقدم زيد فعلى صوم وانت حر واحدهما
فى ذلك التعدد اما على الجمع بان يتوقف المشروط المتحد والمتعدد
على حصول الشروط جميعاً او على البدل فى الشروط المتعددة بان
المشروط بحصول ايها كان وتحصل الاقسام تسعة وتوضيحها
ان الشرط اما ان يتعدد واذا تعدد فاما ان يكون كل واحد شرطاً
على الجمع او على البدل فهو ايضاً ثلثة وكذا المشروط اما ان يتحد او
يتعدد واذا تعدد فاما على الجمع او على البدل فهو ايضاً ثلثة واذا
اعتبرت التركيب كان ثلثة من الشرط مع ثلثة من الجزاء يكون الحا
صل تسعة والامثلة ظاهرة **و**من المخصصات المتصلة **الصفة** التى
تقتضى تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقاً
مثل اكرم بنى قريش الهاشميين او من وجه مثل اكرم بنى تميم
الطوال وحكم الصفة فى الرجوع لو وردت بعد جمل متعددة
اوالر

او الرجوع الى الاخيرة تيمن فى الاستثناء ان شاء الله فالمختار المختار والخلاف الخلاف
وكذا حكم الشرط المتقدم ذكره **و**من المخصصات المتصلة **الغاية** نحو اكرم بنى تميم
الى ان دخلوا او يدخلوا فالغاية قطع العام وهو بنى تميم على غير الداخلين وفى
الحاشية نحو اكرم العلماء الى ان يخالطوا الملوك فقد قطع العلماء المكرمين على غير
المخالطين للملوك انتهى وكل واحد من الغاية وما قيد بها فقد يكون متحداً ومتعدداً
على الجمع او على البدل فتاتى الاقسام التسعة كما فى الشرط والغاية بعد المتعدد
كالاستثناء فى العود الى الجميع او الى الاخيرة والمذاهب المذاهب والمختار المختار
وقيل لا يصح تعددها بان يكون للحكم الواحد غايتان والا لكانت الاخيرة هى الطرف
ان ترتبت فى الوقوع والمجموع هو الغاية ان انتفت لكون كل واحد منها اخر
الغاية ولا بد من مخالفة ما بعدها لما قبلها فى الحكم على ما فى المحصول ان كانت
متصلة بمفصل محسوس كما فى قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل والا تجب المخالفة
كما فى قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق اذ لم يكن تعيين بعض المواضع مع الى
ضع فى اليد اولى من بعض وقيل الى للغاية فلا دخولها او خروجها فيدور
ليل فما فيه دليل الخروج قوله تع فنظرة الى ميسرة لان الانظار للاعسار ويزول
بالميسرة ولو دخلت فيه لكان منظراً فى الحالين وكذلك اتموا الصيام الى الليل
اذ لو دخل الليل لوجب الوصال وما فيه دليل الدخول قولك حفظت القرآن
من اوله الى اخره لان سوره محفوظة كله وقوله الى المرافق لا دليل فيه على احد الا
مرين فحكم الكافة بوجوب الغسل للاحتياط واخذاً بالمتيقن **و**من المخصصات
للعام المتصلة **بدل البعض** من الكل مثل اكرم الناس زيداً وعمراً وبكراً
فى العضدى اكرم الناس العلماء منهم انتهى وقيد بالاخير لتكون بدلاً
لا صفة **و**من المخصصات الا المتصلة للعام **الاستثناء المتصل** وهو ما
كان المستثنى بعض المستثنى منه وهو فى اللغة المنع مشتق من الثنى يقال
ثنى عنان فرسه اذا منعه من الصوب الذى يتوجه اليه وفى الاصطلاح

اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فعلا بالا وما ساوها في الاخراج من الحروف
الموضوعة له لغير وسوى وسوا وحاشى وخلا وعدا وما خلا وما عدا وليس
ولا يكون ولفظ الاستثناء حقيقة في المتصل ولهذا قيل به لان المنقطع لا مدخل
له في التخصيص فان قولك جاء القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى لكن لا يعرف
خلاف في صحة لغة انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا او سيتة قه **و** يكون التخصيص
بمنفصل اي بمخصص منفصل وهو ما يستقل بنفسه في ان يكون كلاما تاما لنا القول
بعد جاء العلماء زيد العالم لم يجئ **وهو** اي التخصيص بالمنفصل تخصيص **بغيرها**
اي بغير الخمسة المذكورة اي بغير الخمسة المذكورة اعني الشرط والصفة والغاية
وبدل البعض والاستثناء المتصل واقسام المنفصل على ما ذكر وا ثلثة العقل
والحس والدليل السمعي وبيان الحصر على ما يظهر من كلام بعض الافاضل ان هو
الدليل المخصص اما سمعي اولا والثاني اما ان يكون عقليا او حسيا القسم الاول
وهو ما يكون مخصص العام العقل وتخصيصه قد يكون بالبديهة كقوله تع
خالق كل شئ فالشئ عام يتناول ذاته ويعرض ورة انه ليس خالقا لذاته
وقد يكون بالنظر كقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
فان لفظ الناس عام يتناول الصبيان والمجانين مع انهما ليسا مرادين بنظر
العقل لانتفاء شرط التكليف في حقهم وهو الفهم والقسم الثاني ما يكون مخصص العام
الحس مثل قوله تع واوتيت من كل شئ فان الشئ عام يتناول السماء والقمر والعرش
والكرسي مثلا والحس يخصصه اذ لم يعلم حسا انها لم تؤت من هذه المذكورات
حسا والقسم الثالث ما يكون مخصص العام الدليل السمعي وفيه مسائل الاول ان
البحث اما ان يكون عاما لا يخصص بمخصص دون اخر او يخصص وح فالعام
المخصص اما ان يكون قطعيا او ظنيا وعلى كل تقدير فالمخصص اما قطعي او ظني و
القطعي الكتاب والسنة المتواترة والاجماع والظني القياس عند العاملين به والسنة
الغير متواترة وهي اما خبر افعل واما تقرير والخبر اما ان يدل بمنطوقه او بمفهومه
ويجوز انتهاء التخصيص وفي الحاشية المذاهب فيما يعم انتهاء التخصيص اليه
خمسة

ناقص

انتهاء التخصيص اليه خمسة الاول مذهب الاكثر وهو انه يجب بقاء جمع يقرب
من مدلول العام الثاني انه يجب بقاء ثلثة لا اقل الثالث يكفي بقاء اثنين لا اقل الرابع
يكفي الواحد الخامس التفصيل بما ذكرنا في الكتاب انتهى اقول لقد اختلف في منتهى
التخصيص الى ما هو فذهب الاكثر الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
وفسر بما فوق النصف واستشكل بانه امتناع الاطلاع عليه الا بعلم عدد
افراد العام وسيذكر على هذا الاشكال فيما يذكره قدس سره في الحاشية عند تقرير
هذا المذهب وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار
انه ان كان التخصيص **في الاخيرين** اي بدل البعض والاستثناء المتصل
جاز الانتهاء **الى واحد** مثل اشتريت العشرة احدها وله عشرة الا تسعة
و الا ان كان **في غيرهما** اي غير البدل والاستثناء سواء كان **بمتصل** كالشرط
والصفة والغاية من غير شرط **او منفصل** لكن بشرط ان يكون **في محصور قليل**
جاز الانتهاء **الى اثنين** نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة وقد علمت
قتل اثنين قدس سره في حاشيته اول البحث على الحاجبي في هذا المثال بقوله فان كل
زنديق معهود اذا كانوا ثلاثة وفي الحاشية المراد ان التخصيص في غير البدل والاستثناء
ان كان بمتصل كالشرط والصفة جاز الى اثنين مطلقا وان كان بمنفصل فشرط
التخصيص الى اثنين ان يكون في محصور قليل اما في غير المحصور القليل فلا يخصص
بالمنفصل الى اثنين ولا الى ثلاثة بل الضابط بقاء جمع يقرب من مدلول العام انتهى
وقد اشار اليها في الحاشية بقوله **وفي غيره** اي غير المحصور القليل سواء لم يكن
محصورا او كان لكنه ليس قليلا نحو اكرمت التجار او اكرمت عبيدي وهم ثلثون

مثلا جاز التخصيص بمنفصل الى ان يبقى من العام بعد التخصيص **جمع** كثير **يقرب**
ذلك الجمع **من مدلوله** اى مدلول العام وفي الحاشية بان يكون فوق
النصف وهذا فيما علم فيه عدد افراد العام ظاهرا واما فيما لا يعلم
ذلك فمعلومية كون الباقي فوق النصف بالقراين كما اذا قلنا كل اهل
مصر جهال الا خمسين فمعلوم كون الباقي ازيد من النصف انتهى وفيها ايضا
فلا يصح ان يقال من دخل داري فاكرمه ثم يفسر اسم الشرط بثلاثة او اربعة
لنا في اثبات الدعوى الرابع من المذهب المختار اذ هو مركب من اربع دعاوى
الاولى ان التخصيص بالمتصل بالاخير من منتهٍ الى واحد الثانية انه بالثلاث
الاول منته الى اثنين الثالثة ان التخصيص بالمنفصل في المحصور القليل يجوز
الى اثنين الرابعة انه في غيره مشروط بان يبقى جمع يقرب من مدلوله اذ لنا
في اثباتها **لغو** قول من قال في غير المحصور **رايت كل من في البلد ولم ير
الا واحدا** منهم منهم **او ثلاثة** فلو لم يجب بقاء جمع يقرب من مدلول العام
لما كان ذلك لغوا مستهجنا وفي الحاشية لا يخفى انه كما يعد رايت كل من في الدار
ولم ير الا واحدا او ثلاثة لغوا كذلك يعد رايت كل العلماء اذا كان
اللام للعهد وهم عشرون مثلا ولم ير الا واحدا او ثلاثة لغوا والحاصل
ان البحث غير مختص بتخصيص العام بالاطلاق الاول كما نبهنا عليه في الحاشية
سابقا انتهى وفيها ايضا عند قولنا لنا هذا الدليل لاثبات الكلام الاخير
من التفصيل ويبطل به المذهب الثاني والثالث والرابع لا الاول انتهى

قيل انما يبطل الاول بما ذكر من الدليل في اثبات الدعاوي الثلاث
من الدعاوي الاربع وهو انه اذا قال قائل اكرم علماء البلد من لم
يجالطهم اهل الدنيا وقد كان واحد منهم لم يجالطهم او قال اكرم
فقهاء البلد الا من كان منهم مبيحا لاموال المسلمين بالحيل وقد كان
واحد منهم ليس كذلك او قال اكرم الرجال العلماء او ان كانوا علماء
ولم يزيدوا على اثنين او قال اكرم العلماء الى ان يخالطوا الملوك ولم
يخالطهم اثنان او قال اقتلت كل زنديق وهم ثلاثة وقد ثبت بدليل
منفصل انه لم يقتل الا اثنين منهم لم يعد شيء من ذلك لغوا ولم يتعرض
قدس سره لاثبات هذه الدعاوي لسهولتها **وليس للمخالف** من
اصحاب المذاهب الاربعة الباقية التي ينتهي اليها التخصيص **ما يعول
عليه** من الدليل فلهذا لم يذكره قدس سره في المتن وفي الحاشية
فلاصحاب القول الثاني والثالث ان اقل الجمع ثلاثة او اثنان كما مر
ولاصحاب القول الرابع جواز اكرم الناس الا الجهال والعالم واحد
اتفاقا وقوله تعالى وانا له لحافظون وقوله سبحانه الذين قال لهم الناس
والمراد نعيم وان قصر العام على البعض مجاز فلا اولوية وجواز اكلت
الخبز لاقل القليل والجواب ليس الكلام في اقل مرتبة يطلق عليها
الجمع بل في اقل ما يخصص اليه العام والجمع ليس عاما وقد استثنينا
الاستثناء ولا بحث في التعظيم والناس معهودون فلا عموم والاولوية.

بالقرب الى العام ظاهره والاستغراق بالخبز وان قصد فالمنع قائم واما
اصحاب القول الاول فلهم الاقتصار في المجاز على ما هو اقرب الى الحقيقه
وهو ما فوق النصف ولا باس به لولا شيوع له عشرة الا ستة مثلا ويجي
الاستدلال على جواز استثناء الاكثر يعني الزايد من النصف بقوله تعالى الا من اتبعك
من الغاوين انتهى المراد من الحاشية نقل ما احتج به المخالف فالقائل بجواز
التخصيص الى اثنين او ثلاثة احتج بما قيل ان اقل الجمع ثلاثة او اثنان فعلى
هذا يكون فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او في الاثنين واجاب قدس
سره بما ذكره من الجواب انه ليس الكلام في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع بل في اقل
ما يخصص اليه العام والجمع ليس عاما ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا
تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للاخر احتج القائل
بجواز التخصيص الى واحد بما نقله قدس سره من جواز اكرم الناس الا
الجهال والعالم واحد اتفاقا واجاب بقوله وقد استثنينا الاستثنا
يعني ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى واحد مخصوص بالاستثنا
وما هو في حكمه اعني بدل البعض وقد استثناها عن الكلية المدعاة
عند قوله ويجوز في الاخيرين الى واحد فلا يمكن الالزام بهما قوله ولا
بحث في التعظيم جواب عما احتج به ثانيا وهو قوله تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو تعالى وحده لا شريك له والجواب انه ليس محل النزاع فانه للتعظيم
وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرى به العادة ان العظماء

يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيقلبون المتكلم وضا نذلك استعارة عن
العظمة ولا بحث لنا فيها اذ لم يبق معنا العموم ملحوظا قوله قدس سره
والناس معهودون فلا عموم جواب عما احتج به ثالثا بقوله تعالى الذين
قال لهم الناس والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين ولولا جواز التخصيص
الى واحد لما وقع في الكتاب العزيز والجواب انه غير محل النزاع اذ الناس
ههنا لم يرد به الا الواحد الشخصي فهو لا يقبل التخصيص ومحل النزاع
انما هو اللفظ الذي اريد به المتعدد ليصح قصره على بعض افراده ولست
خبير بما افاده قدس سره في حاشية اول البحث بقوله ومما تلونا يظهر
ان استدلال اصحاب المذهب الرابع باية الذين قال لهم الناس لا يندفع بان
المعهود غير عام والمراد بما تلاه هو قوله هنالك والمذاهب الخمسة غير الاية
مخصوصة بالاطلاق الاول واعلم انه قيل المراد بالناس الركب الذي
استقبل ابي سفيان ومن معه من عبد قيس فعلى هذا لا يصلح دليلا
للمذهب الرابع قوله قدس سره والاولوية بالقرب الى العام ظاهرة هذا
جواب عما احتج به رابعا وهو ان قصر العام على البعض مجاز فلا اولوية
لبعض مراتبه على بعض فيصح التخصيص الى واحد والجواب بمنع انتفاء الاولوية
فان اولوية الاقرب من العام ظاهرة قوله قدس سره والاستغراق بالخبز
وان قصد فالمنع قائم هذا جواب عما احتج به خامسا وهو انه علم بالضرورة
من اللغة جواز قولنا اكلت الخبز وشربت الماء والمراد انه لا اقل القليل

مما يتناوله الماء والخبز والجواب ان ذلك غير محل النزاع فان كل
واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو في البعض الخارجي
المطابق للمعهود الذهني المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو
ليس من تخصيص العموم في شيء كما ان اطلاق المعرف بلام العهد على موجود
خارجي معتبر من بين المعهودات الخارجيه مثل ادخل السوق لمن بينك
وبينه اسواق معهودة ليس من تخصيص العموم بل هو ارادة لاحد المحتملات
بدلالة قرينة صارفة من عادة او غيرها ولما لم يكن من هذه الحجج شيء
يعول عليه لم يلتفت الي ردها تفصيلا بل اجمالا هذا وان ذمني
جاهل علي التطويل فارجوا الله ان يمدحني عالم بالدعاء الجزيل **فصل**
اختلف في العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا فالمخصص بمجمل
اعني مبهم غير معين كما اذا قال هذا العام مخصوص او قال هذا العام
لم يرد به كل ما يتناوله او قال اقتلوا المشركين الا بعضهم ليس بحجة اتفاقا
وسيشير اليه قدس سره في الحاشية اما المخصص بمبين فقد اشار
اليه بقوله **العام المخصص بمبين** اسم او اي بمخصص مبين سواء
كان متصلا او منفصلا مثل ان يقول اقتلوا المشركين ثم يظهر بلفظ متصل
او منفصل ان الذمي غير مراد فهو **حجة في الباقي** بعد التخصيص نحو اكرم
العلماء الا زيدا او عمرا بخلاف الا بعضهم فانه يتوقف علي البيان و
معني كونه حجة ان الباقي بعد التخصيص محقق الارادة بعد ان كان قبل

التخصيص مظنونا اذ دلالة قولنا اكرم الرجال علي ارادة اكرام الجميع
مظنونة وبعد التخصيص بقولنا الا زيدا مثلا يفيد تحقق ارادة الباقي بعده
وفي الحاشية اما المخصص بغير مبين نحو احلت لك جواري الا واحدة
فليس بحجة في شيء فيجب اجتناب الكل ومن هذا القبيل اشتباه المحلله
بالمحرمات والثوب الطاهر بثياب نجسه والمذكي بميتات وهذا يعطي
عدم الفرق بين المحصور وغيره وقد فرق فقهائنا بينهما فلم يوجبوا الاجتناب
في غير المحصور الا بواحد للزوم الحرج وهو كما تري انتهى اقول انما كان
المخصص بغير مبين ليس بحجة اجماعا لان كل فرد من افراد قولنا اقتلوا المشركين
الا بعضهم اذا فرض جاز ان يكون خارجا فلا يقطع بكونه معمولا في شيء منها فلا
تتحقق حجيته معها قوله قدس سره وهو كما تري يعني والله اعلم من مخالفة
ما يعطيه فرقهم رضوان الله عليهم لما يعطيه هذا الاصل وانت خبير بانما
فرعوه قدست ارواحهم يجب ان يكون ماخذه حديث اهل البيت والطاهر
نظرهم في الاصول لمجرد دفع تشنيع اهل الخلاف الا اذا وافق الاصل الحديث [illegible]
وللمخالف خمسة اقوال فيه نوع اعلام ان الاول مذهب الاماميه ولهذا
نقل قدس سره في الحاشيه عند قوله حجة في الباقي اصحابنا الاماميه متفقون
علي ذلك وفي قوله وللمخالف خمسة اقوال نوع اشعار بذلك انتهى وتفصيل
الاقوال ما ذكره قدس سره في الحاشيه بقوله الاول انه ليس بحجة اصلا الثاني
انه ان خص بمتصل فحجة والا فلا الثالث انه ان كان لفظ العام منبئا عنه فحجة

نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة لان الذمي مشرك بخلاف اقطعوا السارق لعدم
انبائه عن النصاب والحرز الرابع ليس بحجة الا ان يكون غير محتاج الى البيان قبل
التخصيص كهذا المثال بخلاف اقيموا الصلوة لاحتياجه الى البيان قبل اخراج
الحائض الخامس ليس بحجة الا في اقل الجمع انتهى وقوله الاول انه ليس بحجة اصلا
القائل ابو ثور وعيسى بن ابان بناء على ان الباقي صار مجملا بعد التخصيص لاحتمال
كونه مجازا في كل الباقي وبعضه بخروجه عن حقيقته التي هي الاستغراق
وليس بعض المجازات اولى قوله اصلا يعني سواء خص بما يشترطه اصحاب الاقوال
الباقية ام لا والقائل بالثاني البلخي وفي بعض النسخ الكرخي والقائل بالثالث
ابو عبد الله البصري وقوله مبنيا عنه اي عن ما بقي مثل لفظ المشركين فانه قبل
اخراج الذمي ينبئ عن الحربي يعني انه ينتقل الذهن اليه ويعلم حكمه بخلاف
السارق اذا اخرج عنه السارق لغير النصاب ومن غير الحرز فانه لا ينبئ عن
السارق لربع دينار من الحرز ولا ينتقل الذهن الى ذلك ما لم يبينه الشارع
على التفصيل ولدقة هذا الفرق استشكله العلامة الشيرازي والقائل بعضهم
بالرابع عبد الجبار قوله كهذا المثال اي مثال اقتلوا المشركين فانه يبين مراده
قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانا لا نعلم كيف نقيمها قبل التخصيص ايضا
بنحو اقيموا الصلوة الا الحائض والمجنون والصبي فهو محتاج الى البيان قبل
اخراج هؤلاء ولذلك بينه بفعله ع فقال صلوا كما رايتموني اصلي والقائل
بالخامس قوم وهو **امثلها** اي اجود تلك الاقوال انه حجة **في اقل الجمع**

لا ان يب فاذا قال السيد لعبده اكرم العلماء الا زيدا وعمروا جاز له ترك اكرام
الجمع الا ثلثة فيجب عليه اكرامهم كذا في الحاشية قوله فمن ثم جاز له ترك اكرام الجمع
الا ثلثة هنا بناء على ان اقل الجمع ثلثة كما هو مختار و الا فبقاء العام حجة في اقل
الجمع من اثنين وثلثة على اختلاف الرايين وانما كان هذا القول اجود
تلك الاقوال لان فيه اعمالا للدليلين واخذا بالمتيقن **لنا** على المذهب المختار وهو
من ان المخصص بمبين حجة في الباقي ان العام كان متناولا للباقي والاصل
بقاء ما كان عليه قبل التخصيص من التناول وفي الحاشية وبعبارة اخرى
المقتضي في غير محل التخصيص ثابت ورفع الحكم عن محله لا يصلح للمانعية انتهى معنى
العبارة ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص هو اللفظ الموضوع للعموم ثابت
مقتضي لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص والمعارض الذي
هو رفع الحكم عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم عن التخصيص يجامع
ثبوت الحكم في صورة محل النزاع كما لو صرح بثبوت الحكم في ما عدا محل التخصيص
وانتفائه عن محل التخصيص ولو كان مانعا لما صح اجتماعه معه ولما كان في هذه
العبارة نظر لمنع من وجود للمقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل
الافراد اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق واما اذا لم يرد فلا لم يذكرها
في المتن وعدل في الاستدلال ببقاء ما كان على ما كان **و**لنا ايضا **احتجاج**
السلف من الصحابة رضوان الله عليهم **به** اي بالعام المخصص بمبين **فيه**
اي في ثبوت الحكم في الباقي وقد شاع وتكرر **بلا نكير** فكان اجماعا على حجيته

في الباقي و لنا ايضا عصيان العبد المامور باكرام العلماء مثلاً
ما عدا زيدا وعمرا منهم باهمال الكل اي كل العلماء فلو لم يكن حجة
في الباقي لما عُدّ عاصيًا وفي الحاشية كما اذا قال السيد له اكرم الشعراء اما
فلانا وفلانا فلا تكرمهما وكما اذا قال السيد اكرم العلماء ثم ظهر ان مراده
سوا زيد وعمرو فترك اكرام جميع من عداهما ولا يخفى ان هذا الدليل انما ينفي
المذهب الاول والثاني من المذاهب الخمسة السابقة دون الثلثة الاخيرة
فتدبر انتهى اعلم ان الادلة الثلثة التي ذكرها قدس سره بعضها ينتهض
على ابطال الخمسة السابقة كالاول والثاني وبعضها ينتهض على البعض
كما ذكره في الاخير فابطال المذاهب حاصل من ادلته ولما لم يرتض
قدس سره الاستدلال على المذهب المختار بلزوم الدور او التحكم نفاه
بقوله لا لزوم الدور الذي هو توقف احد المتقدمين على الاخر او التحكم
الذي هو اختيار بعض على بعض من غير دليل وانما كان العام المخصص
بمبين حجة في الباقي للادلة المذكورة دون هذا الدليل الذي استدل
به فخر الدين ومتابعوه لانه دور معية لا دور سبق حتى يصح الاستدلال
به وفي الحاشية قد يستدل على المذهب المختار بانه لو لم يكن حجة في الباقي
لكان افادته لدخوله موقوفة على افادته لدخول الشطر الاخر فان كان
الشطر الاخر كذلك دار والا كان ترجيحا بلا مرجح وهو تحكم انتهى
وفيها ايضا تقرير الدور انه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادته للبا

موقوفة على افادته للآخر فلو كانت افادته للآخر موقوفة على افادته له
دار والا لكان تحكما اي ترجيحا بلا مرجح والجواب انه ليس دور توقف بل دور
معية كالمتضائفين والمتساندين ولا امتناع فيه انتهى وتوضيحه ان اللفظ
العام متناول لجميع افراده وكونه حجة في كل واحد من تلك الافراد ليس موقوفا
على كونه حجة في الباقي والا فان انعكس لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح
من غير مرجح لان نسبة العام الى كل واحد من افراده كنسبته الى الاخر
من غير تفاوت قوله قدس سره انه ليس دور توقف بل دور معية اعلم
ان التوقف ينقسم الى توقف تقدم كتوقف المعلول على العلة والمشروط
على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى محال ضرورة استلزامه تقدم
الشيء على نفسه وهو المراد بالدور اذا اطلق وحكم باستحالته والى توقف
معية كتوقف هذا ابا لذاك على كون ذاك ابا لهذا وبالعكس وكتوقف
قيام كل من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى وهذا لا يمتنع من الطرفين
وليس دورا مطلقا وان كان يعبر عنه بدور المعية والتوقف المذكور
فيما نحن فيه دور معية فلا يمتنع وقد يقال لو كان ما ذكره قدس سره توقف
معية كما في المتضائفين لما امكن تعقل احدهما بدون الاخرى لكنه امكن
فهو توقف سبق وقد يجاب ان توقف المعية يقتضي ان يكون كل منهما مع الاخرى
البتة ولا يقتضي لزوم المعية في التعقل كما لا يلزم لازمي حقيقة واحدة كالضحك
بالقوة والتعجب كذلك للانسان نعم لزوم المعية في التعقل لزومها في نفس الامر في بعض

المواد لكون هذا جارا لذاك وبالعكس **قالوا** اذا خصص العام **تعددت مجازاته فتردد** اي العام بينها من غير تعيين فيكون مجملا وفي الحاشيه لان الحقيقة التي هي العموم غير مرادة وجميع ما تحتها من المراتب مجازات ولا اولويه لاحدها فبقي مترددا بينها فلا يكون حجة في شيء منها هذا تقرير العبارة ان جعلناها دليلين ويمكن الجواب ان عدم الاولويه ممنوع فان كل الباقي اقرب الى الحقيقه فيحمل الكلام عليه ترجيحا لاقرب المجازات انتهى قوله ان جعلناها دليلين يعني مع انضمام قوله قدس سره **والمتحقق** اي وقالوا المتحقق عند التخصيص **اقل الجمع** فوجب الحمل عليه والباقي مشكوك فيه فلا نصيا راليه **قلنا** في الجواب عن الاول على تقدير جعلهما دليلين انما يلزم التردد اذا كانت المجازات متساويه ولم يتعين احدها وقد **تعين** المجاز الذي هو المراد وهو جميع ما بقي ولم يتردد بين الابعاض **بالدليل** من وجوب الحمل على ما بقي والمراد بالدليل ما تقدم من قوله قدس سره لنا بقاء ما كان واحتجاج السلف به فيه بلا نكير وعصيان العبد باهماله الكل لا المراد بالدليل الاولين دون الاخير كما في بعض الشروح وفي الجواب عن الثاني انما يكون الزايد على اقل الجمع مشكوكا فيه لو لم يتحقق الحمل على الباقي **وقد تحقق** الحمل عليه بالدليل المذكور وفي الحاشيه عند قوله قالوا الضمير في قالوا ان رجع الى القائلين بالحجيه في اقل الجمع كما هو الظاهر فالجملتان

المتعاطفتان دليل واحد وان رجع الى المخالفين بارادة اولئك مع القائلين بانه ليس بحجة اصلا فهما دليلان لكل دليل انتهي قوله كما هو الظاهر يعني من قوله امثلها في اقل الجمع وفي ما ذكره قدس سره اشارة انه على تقدير جعلهما دليلين لا ينطبقان الا على مذهبين من المذاهب الخمس دون الثلثه الباقيه وانما ترك الاحتجاج عليها والجواب عنها لقلة ثمرتها بعد اقامة الدليل على المذهب المختار ولا يخفى على المتبحر استنباط ادلتها مع اجوبتها والله الموفق **فصل** فيما ظن انه تخصيص وليس كذلك وقد يعنونون هذا البحث بان خصوص السبب هل هو صالح للتخصيص ام لا واعلم ان الكلام اما وارد ابتداء سواء كان على عمومه اولا وقد مرّ او وارد عقيب سبب فهو اما مستقل او غير مستقل بنفسه لذاته بان لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار انضمام السوال كنعم وبلا او للعرف فالاول كقوله عليه السلام اينقص اذا جف بعد السوال عن بيع الرطب بالتمر فقيل نعم فقال عليه السلام فلا اذاً والثاني مثل لا آكل في جواب من قال كل عندي ففي هذه الصورة يخصص الجواب بالسوال وفي الشرح العضدي للجواب ان لم يكن مستقلا بدون السوال كان في عمومه وخصوصه تابعا للسوال مثلا ان يسئل هل يتوضا بماء البحر فيقول نعم ولا نزاع فيه انتهى وفي شرح الشرح ظاهر الكلام انه لا نزاع في كونه تابعا للسوال في العموم و الخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر فقال نعم كان عاما ولو قيل

هل يجوز لي الوضوء بماء البحر فقال نعم كان خاصًّا به الا ان صريح كلام الامدي
والشارحين وبه يشعر عبارة المتن ان الاتفاق انما هو في العموم واما
في الخصوص فخلاف الشافعي حيث ذهب الى انه لا لدلالة الجواب على ان جواز التوضي
بماء البحر لكل احد معتبر لا فيه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام
الاحتمال نزل منزلة العموم في المقال انتهى هذا كله اذا لم يكن الجواب مستقلا بدون
السؤال كما بيّنا واما اذا بني عام مستقل على سبب خاص سواء كان ذلك السبب
سؤالا ام لا فالاكثر على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وقال المزني
وابو ثور عكسه وقال الجويني هو الذي صح عن الشافعي والمراد بالعام المستقل
بان يكون مع قطع النظر عن السؤال وافيا بالمقصود وتقييد السبب بالخاص
لانه ان كان مساويا فلا حرج في كون الجواب تابعا وان كان اعم كما اذا سئل
عن التوضي بماء البحر فقال يجوز لك ذلك فلا خفاء في خصوص الحكم الا ان هذا لا
يكون من بناء العام واختار قدس سره مذهب الاكثر بقوله السبب
الخاص لا يخصص العام جوابا كان ذلك العام والسبب سؤالا
او غيره اي غير الجواب بان لا يكون العام جوابا ولا السبب سؤالا فالاول
اعني السبب الذي بني له العام المستقل وكان ذلك العام جوابا كبير بضاعه
لما سئل عنها قال عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه
او ريحه وفي الحاشيه فانه صلى الله عليه وآله لما سئل عن ماء بير بضاعه
قال خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فالماء

في قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء عام غير مختص بماء بير بضاعه وهي
بير بالمدينة المشرفة وباء بضاعه مضمومة وقد تكسر قاله في القاموس انتهى
والثاني اعني السبب الذي بني عليه العام ولم يكن جوابا مثل شاة ميمونة في
الحاشيه روي العامر انه عليه السلام مر بشاة ميمونة وهي ميتة فقال ايما اهاب
دبغ فقد طهر وهذا الحديث لم يثبت عندنا لكن هو يصلح للتمثيل والاهاب
بكسر اوله على وزن كتاب الجلد مطلقا وقيل اذا لم يدبغ انتهى وفي هاتين
الصورتين العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فنحكم بطهورية كل ماء وطهارة
كل اهاب الاستدلال الاول لقيام المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع
له مع عدم المنافي للعموم اذ غاية ما يتصور ان يكون منافيا للعام هو خصوص
السبب وهو لا يصلح لذلك لامكان اجتماعه معه من غير منافاة كما لو قال
اعملوا بالعام ولا تخصوا بالسبب فوجب اجراء العام على العموم لوجود المقتضي
وعدم المانع وقد يقال وروده بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه
به والتصريح بخلاف الظاهر غير ممتنع والجواب ان الحكم بين العمل بعموم اللفظ
وبين خصوص السبب المذكور ضروري على ان الاصل عدم المنافاة فمن
ادعاها فعليه البيان وكون وروده بعد السبب الخاص دليلا ظاهرا
على تخصيصه به غير واضح والثاني احتجاج الامة باية السرقة فانها
وردت في سرقة المجن او رداء صفوان على اختلاف الروايتين واية
الظهار فانها وردت في واقعة سلمة ابن صخر واية اللعان فانها

وردت في هلال ابن اميه وقيل في غيره فلولا ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب لما وقع القول بعموم احكامها اتفاقا مع ابتنائها على
اسباب خاصة لا يقال هذا لا ينافي ان يقتضي خصوص الجواب اتفاقا
اذ ربما كان كذلك الا انه تخلف عنه مقتضاه لمانع لانا نقول الاصل عدم
المانع **قالوا** اولا وهم من يخصص العام بالسبب **لو عم** اي لو كان الحكم عاما
مع خصوص السبب كما هو مع غيره **لجاز للمجتهد اخراج السبب بالاجتهاد** لانه
لبعض الافراد وحكمه حكم البواقي **كغيره** اي كغير السبب فكما يجوز تخصيص غير
السبب بالاجتهاد فيجوز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد فينبغي ان يجوز
في المثالين الحكم بعدم طهورية ماء بير بضاعة وطهارة اهاب الشاة
مثلا وبطلانه متفق عليه **و** ثانيا لو عم **لكان نقله** اي نقل السبب
بلا ثمرة اذ لا يختص السبب بحكم لاستواء نسبة العام اي العام في السبب وغيره الى السبب وغيره
فلا يكون لذكر السبب فايدة **و** ثالثا لو عم السبب المسئول عنه وغيره
لفاتت المطابقة بين السؤال والجواب بخصوص السؤال وعموم الجواب
فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال وانه مما يجب نفي مثله عن الشارع **و**
رابعا **يحنث من حلف** بقوله والله **لا تغديت بكل تغد** الجار متعلق
بيحنث **بعد** قول لذلك الشخص الحالف **تغد عندي** الظرف متعلق
بحلف اي حلف بعد قول شخص له تغد عندي واللازم باطل اذ وقع الاتفاق
على انه لو تغدى لا عند غيره لم يحنث ولو كان السبب لا يخصص العام لحنث بالتغدي

عند غيره

عند غيره ولما وقع الاتفاق على انه لا يحنث الا بالتغدي عنده وكذا
بطلان اللوازم الباقية اما الاول فبالاتفاق واما الثاني فبان العادة
قاضية بان فعل الفاعل المختار لا يخلو عن غرض واما الثالث فبان
فوات المطابقة بين السؤال والجواب يجب ان ينزه عنه كلام الشارع
قلنا في الجواب عن الاول **القطع** مبتدا **بارادة دخوله** اي دخول السبب
في الحكم **مانع** خبر اي مانع من اخراجه عنه قال العضدي فانه يخصص من
بين ما يتناوله العموم بالمنع عن اخراجه للقطع بدخوله في الارادة ولا
بعد ان يدل دليل على ارادة خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره
فيمكن اخراج غيره دونه ويمكن ايضا منع بطلان اللازم فانه نقل
عن ابي حنيفة انه اخرج السبب بالاجتهاد لان قوله عليه السلام
الولد للفراش وللعاهر الحجر عام في كل مستفرشة من امة او زوجة
وانه ورد في ولد زمعة وهو ولد امة مستفرشة قال عبد الله ابن
زمعة في جواب من كان يدعي انه ابن اخيه هو اخي وابن وليدة ابي
ولد على فراشه فقال الرسول صلى الله عليه واله ذلك فالسبب
هو الامة المستفرشة ومع هذا فان ابا حنيفة يخرجها عن العموم
بالاجتهاد فلا يلحق ولدها بسيدها انتهى ولا يخفى ان في ثبوت هذا النقل عن
ابي حنيفة قدح عظيم حيث كان اجتهاده فيه رد للحديث الشريف
وقد اجاب العضد الى ان ابا حنيفة انما اخرج السبب عن العموم لانه

لم يبلغه السبب في قضية عبد الله ابن زمعه ومن نظر في شرح البزدوي
على اصول الحنفي وما مدح به من اطلاعه على الحديث وتتبعه له يندفع
عنه تشنيع القول بالراى علم انما اجابه الغزالي بانى ذلك المدح والله
المستعان **و**في الجواب عن الثاني **هذا المنع** اي المنع من اخراج السبب وهو
منع تخصيصه بالاجتهاد **مع معرفة السبب** اي نفسه **ثمرة** لنقله فكان
المنع من اخراج السبب ثمرة ونفس معرفة السبب ثمرة اخرى اذ ليس كل
معرفة تراد للعمل بها **و**في الجواب عن الثالث منع الملازمة اعني قولهم
لم يكن الجواب مطابقا للسوال وانه مما يجب نفي مثله عن الشارع بل
المطابقه بين السوال والجواب **بالزياده** على الجواب **حاصله** فقد جاء
بالجواب المطابق وزاد عليه ما لم يسال عنه لفايدة وذكر الزياده لا
يخرجه عن المطابقه فان قيل دلالة الجواب في محل السوال اقوى لان ارادته
من العام معلومه والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجه وارادة
غيره مظنونه فيكون الجواب كالنص في محل السوال ولهذا لا يجوز تخصيصه
بالاجتهاد فذكر الزيادة على السوال مناف لتمام رعاية المطابقه قلنا
المحافظه على الاحكام الشرعيه اولى من اللفظيه وبتلك الزياده
حصل حكم شرعي غير المسئول عنه وايضا قد يترك الاولى من جهة
لرعاية جهاة اخر **و**الجواب عن الرابع **سبب الحنث** لو تغدى عند
الداعي خاصه لا بكل تغد **عرف خاص** للحالف اذ قد جرى العرف على

مثل

مثل هذا الفعل ان يراد بالمطلق التقييد بما ورد في السوال فظهر مثل خلق
الله الماء طهورا عند السوال عن بير بضاعه فانه لا عرف في تقييده وتخصيصه
فخرج ذلك من عموم دليلنا بذلك العرف الخاص لانه قصد انه لا يتغدى
عنده لا انه لا يتغدى عند كل احد فهذا العرف اخرج اللفظ عن العموم
لا السبب وحده والتخلف لمانع لا يقدح في الدليل ولا يصرفه
عما لا يتحقق فيه المانع واعلم ان لفظ تغد يحتمل ان يكون امرا
وهو المتعارف في النسخ ويحتمل ان يكون تغدى بلفظ الماضي للائمه
لقوله لا تغديت نبه عليه سعد الدين وبالله التوفيق **فصل** ذهب
شرذمة الى عدم تخصيص السنه بالسنه والاكثر ومنهم المصنف قدس
سره على انه **تخص السنه** مطلقا **بمثلها** اي بالسنه وفي الحاشيه يمكن ان يكون
المعنى ان المتواتر بالمتواتر والاحاد بالاحاد ويكن يبقى قسمان اخران احدهما
الاحاد بالمتواتر والاخر المتواتر بالاحاد واولهما لا شبهه في جوازه واما
ثانيهما ففيه توقف انتهى لا شبهه في جواز تخصيص السنه المتواتره بالسنه
المتواتره ~~وهو الماد بقوله واولهما لا شبهه في جوازه~~ وهو واقع كتخصيص قوله
عليه السلام فيما سقت السماء العشر المتناول لما دون خمسة اوسق بقوله
عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة لا يقال لا نسلم التواتر في
الحديثين بل هما من الاحاد او المشاهير لانا نقول اذا جاز تخصيص
الاحاد بالاحاد ففي غيره اولى وتخصيص الاحاد بالاحاد والاحاد

بالمتواتر فهذا لا شبهة في جوازه عنده قدس سره واما المتواتر
بالاحاد فقد توقف فيه ومنشأه هل يخصص الكتاب بالاحاد ام لا
ان ثبت فنعم والا فلا و تخصيص السنه بالاجماع ومع كثرة امثلة هذا
القسم لم اجدهم وضعوا له مثالا ويحتمل ان يكون منه قوله عليه السلام انما
الاعمال بالنيات بان النيه نفسها لا تحتاج الى نيه وذلك بالاجماع فتامل
و يخصص الكتاب به اي بالاجماع كتخصيص اية الارث بالاجماع على ان العبد
لا يرث وكتخصيص ما اوجبته اية القذف من الثمانين بالحر بالاجماع على التنصيف
بالعبد واذا جاز تخصيص الكتاب بالاجماع كان تخصيص السنه به اجدر
وتخصيص الكتاب او السنه بالاجماع عند التحقيق انما يكون لتضمن
الاجماع نصا مخصصا فعمل اهل الاجماع على خلاف النص العام يكون
منباء على تضمنه النص المخصص ومن اجل هذا حكم بان الاجماع
لا يكون ناسخا وانما الناسخ ما يتضمنه الاجماع من النص واطلاقهم
القول بان الاجماع يصلح مخصصا ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح
مبني على ان النسخ لا يكون الا بخطاب الشرع والتخصيص قد يكون بغيره
من العقل والحس وغيرهما واما من جهة المعنى فلا فرق اذ كل من النسخ
والتخصيص في الظاهر بالاجماع وفي التحقيق ما يتضمنه من النص و يخصص
الكتاب بنفسه اي بالكتاب خلافا للظاهرية والمحققون على الاول سواء
تقدم العام او تقدم الخاص او جهل التاريخ وفصل ابو حنيفة والقاضي

وامام الحرمين فقالوا ان علم التاريخ فالخاص ان كان متاخرا خص العام
وان كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا للخاص وان جهل التاريخ
تساقطا لاحتمال بطلان حكم الخاص لتاخر العام ويتوقف حكمه لتقدمه
فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل اخر لنا تخصيص الكتاب
بنفسه انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منه ما ذكره قدس سره في الحاشية
كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقد خص قوله تع
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا انتهى ومنه قوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب تخصص
بقوله تع ولا تنكحوا المشركات فان الذميه مشركة للتثليث وغيره ولنا
ايضا انه لو لم يخص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم منتف بيان اما الملازمة
فلان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام على العموم محتمل
لجواز ان يراد به الخاص فلو لم يخص العام متاخرا بل ابطلنا به الخاص لكنا
ابطلنا القاطع بالمحتمل واما بطلان اللازم فالعقل يقضي به قطعا
قالوا اي احتجت الظاهريه بانه لو كان الكتاب مخصصا للكتاب لكان مخالفا
لقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم انتهى اذ التخصيص تبيين فيكون المبين هو
الكتاب لا الرسول فيلزم وقوع نقيض ما نطق به القران وهو محال الجواب
انه معارض بقوله تع في صفة القران تبيانا لكل شيء فيجب ان يكون تبيانا
له والحق ان الكل ورد على لسانه فكان المبين هو عليه السلم تارة بالقران

وتارة بالسنه فلا مخالفة ولا تعارض احتج المفصلون اولاً اذا قال اقتل
زيداً ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيداً ولا عمرواً
الي ان ياتي علي الافراد واحداً بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول
واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيداً لكان ناسخاً
لقوله اقتل زيداً فكذا ما هو بمثابته الجواب ان خصوصية زيد في اثبات
الحكم اذا كان مذكوراً بخصوصية لم يمكن التخصيص فيصار الي النسخ بخلاف
ما كان مذكوراً بعموم المشركين فان تخصيصه ممكن فلا يصار الي النسخ
فان التخصيص اولي لانه اغلب فكثر فالالحاق به اغلب علي الظن كمن دخل
مدينه اغلبها المسلمون فان من يراه يظنه مسلماً وان جاز خلافه
ولان النسخ رفع الحكم والتخصيص دفع لا رفع فيه والدفع اهون من الرفع
وكلاهما كما لو تاخر الخاص فانه يحمل علي التخصيص وان كان محتملا بان يقرر حكم
العام ثم يرفع ولكن لا يصار اليه بل يجزم بالتخصيص لما ذكرنا احتجوا ثانياً
بقول ابن عباس رضي الله عنهما كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وهو ظاهر
في اخذ الجماعة بذلك فكان اجماعاً ثم ان العام المتاخر احدث فوجب الاخذ به
وترك الخاص المتقدم وهو لمط الجواب انه محمول علي ما لا يقبل التخصيص جمعاً بين
دليلنا وهذا الدليل فان الجمع بين الادلة ولو باعمالها بوجه اولي من ابطال
البعض **و** يخصص الكتاب **بالمتواتر** اي بالخبر المتواتر اتفاقاً كتخصيص قوله تعالى
يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلام القاتل لا

يرث فقد خصص الصحابة الاية الشريفه بهذا الخبر المتواتر وفي الحاشيه
علي قوله تخصص السنه بمثلها وبالاجماع والكتاب به وبنفسه وبالمتواتر
الاحتمالات العقليه في تخصيص كل من هذه الثلاثه بنفسه وبكل من
اخويه تسعه وبعض هذه التسعه واقع كتخصيص الكتاب بمثله وبالسنه
وبالاجماع وبعضها لم يقع كتخصيص الاجماع بمثله وبالكتاب وبالسنه و
كتخصيص السنه بالكتاب ونحن ذكرنا الواقع وهو خمسه انتهي المراد بالثلاثه
السنه والاجماع والكتاب ويخصص كل منها بنفسه وباخويه فالاقسام تسعه
والواقع منها خمسه فذكرها قدس سره في المتن وغير الواقع اربعه وقد
بينه في الحاشيه **لا بخبر الواحد** اي لا يخصص الكتاب بخبر الواحد **عند**
الشيخ طاب مرقده **واتباعه** رضوان الله عليهم ومنعه المرتضي رضي الله عنه
ايضاً لان خبر الواحد ليس حجة عنده اصلاً فكيف يعارض به القران وفي
الحاشية اعترض الشيخ قدس سره علي نفسه في كتاب العده بانك اذا اجزت العمل بالاحاد
التي تختص بنقلها الطائفه المحقه فهلا اجزت العمل بها في تخصيص عمومات
الكتاب واجاب طاب ثراه بانه قد ورد عنهم عليهم السلام مما لا خلاف فيه من
قولهم اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه علي كتاب الله فاذا وافق كتاب الله فخذوه
وان خالفه فردوه او اضربوا به عرض الحائط انتهي كلامه رحمه الله فان قلت كلامه
منقوض بتخصيص الكتاب بالخبر المتواتر فقد جوزه طاب ثراه قلت ذلك مما انعقد
الاجماع عليه بخلاف هذا فان قلت لا مخالفة بين العام والخاص وانما يتحقق المخالفة

لو رفع الحكم عن كل افراد العام قلت رفع الحكم عن البعض مخالف لاثباته للكل
اذ نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية وايضا فالقصر على البعض معنى مجازي
للعام مخالف لمعناه الحقيقي الذي هو شمول الكل وايضا فقد استدل للتمر على مجازية
العام المخصص بانه لولاه لكان حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك
والمجاز خير منه فقد اقررتم بالمخالفة فلا تنكروها ومما يؤيد الرواية
التي رواها الشيخ قدس سره ما رواه ثقة الاسلام في الكافي بسند صحيح عن
الصادق عليه السلام انه قال ان الحديث الذي لا يوافق القران فهو زخرف ومما
تلوناه عليك يظهر ان القول بعدم جواز تخصيص القران بخبر الاحاد كما ذهب
اليه شيخ الطايفه كلام قوي متين وفيها ايضا قال البيضاوي وغيره من علماء
العامه في بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه
فردوه ثم اجاب عن هذا الحديث بانه منقوض بالمتواتر ودفع الشارحون هذا
الجواب بان المراد بالحديث الواجب عرضه على الكتاب الخ ما لم يقطع بانه صدر
عنه صلى الله عليه واله وسلم والمتواتر ليس كذلك مع ان تخصيص الكتاب بها ثابت
بالاجماع والحاصل ان استدلال المانعين بهذا الحديث الذي نقله العامة والخاصه
في غاية القوة والمتانة انتهى هذا ولما كان الحال في تخصيص السنة المتواترة بخبر
الواحد يعلم من الكلام في تخصيص القران به لاشتراكهما في قطعية المتن سكت عن
البحث عن جريان الدلايل فيه ابراما ونقضا وجوزه اي جوز تخصيص الكتاب

بخبر الواحد العلامه طاب ثراه وجماعة من العامه كالفقهاء الاربعة وفي
الحاشية كالائمة الاربعه وغيرهم كتخصيص واحل لكم ما وراء ذلكم بحديث لا تنكح المراة
على عمتها وخالتها والشيخ يدعي تواتر ذلك انتهى وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم
يعني بعد قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان ما وراء ذلكم عام يتناول نكاح
المراة على عمتها وخالتها وقد خصصه الحديث الشريف وكذا تخصيص اية الارث
وهي يوصيكم بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم وقد يقال انعقد الاجماع
على خروج ما ذكرتم من عموم النص فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد فان
قيل كثيرا ما يخصص الشيخ القران باخبار الاحاد كما يظهر ذلك لمن تتبع كلامه
قلنا تلك الاخبار كانت متواترة او محفوفة بالقراين او مستفيضة مشهورة
عنده فلا منافات وقيل القايل عيسى بن ابان من المخالفين يخصص الكتاب
بخبر الواحد ان خص اي الكتاب قبله اي قبل تخصيصه بخبر الواحد بقاطع
اي بمخصص قاطع كما يقال مثلا انما ساغ تخصيص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
بخبر الواحد الذي هو قوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها وخالتها لانه قد خص
قبل تخصيصه بهذا الخبر بقاطع وهو قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات اذ لا يجوز نكاح
الوثنيات اجماعا بهذه الاية مع ان قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم يعمها فلما خص
ذلك العام بهذا القاطع ضعف العموم بالمجازية فقوي خبر الواحد على تخصيصه
وفي الحاشية سواء كان متصلا او منفصلا وهذا مذهب ابن ابان وقال الكرخي
ان خص بمنفصل ولو ظنا فالمذاهب خمسة ولما كان الخامس في غاية الضعف لم

يتعرض له في المتن انتهى قال سعد التفتازاني العام عند بعض الحنفية قطعي كالخاص
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد الا اذا خص منه البعض بقطعي فيصير ظنيا في الباقي
وعندهم ان قصر العام على البعض انما يكون تخصيصا اذا كان بمستقل متصل فالقصر
بغير المستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لا يكون تخصيصا كما لا يكون
نسخا والقصر بالمستقل المتراخي لا يكون تخصيصا بل نسخا ولا يصير ظنيا في الباقي
في الصورتين فانما يصير ظنيا اذا خص بمستقل غير متراخ كلاما كان او عقلا
او حسا او نحو ذلك واستثنى بعضهم العقل وبالجملة المخصوص بالكلام عند
الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص او مجهولا وعند الجمهور يبقى
حجة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد هذا هو المطابق لاصولهم والاحاديث
المخصصة للكتاب في باب الارث والنكاح وغير ذلك ليست عندهم اخبار
احاد بل نوع اخر يسمونه المشهور ويجوزون نسخ الكتاب والخبر المتواتر
به لكونه في قوة القطعي وعلى هذا ينبغي ان يحمل الظني فيما نقل عن الكرخي انه
يجوز تخصيص العام بخبر الواحد اذا كان قد خص من قبل بمنفصل قطعي او ظني
انتهى وقد سقطت من عبارته بعض الالفاظ لعدم الاحتياج وقيل القائل
القاضي ابو بكر بالوقف بمعنى انا لا ندري يجوز ام لا ومال اليه اي الى الوقف
المحقق نجم الدين قدس الله روحه وهو اي الميل الى الوقف اسلم اذ التوقف
من الميل الى غيره اذ الوقوف عند المريبات خير من اقتحام المهلكات المانعون
قالوا اولا لا يعارض ظني اعني خبر الواحد قطعيا اعني الكتاب والسنة المتواترة

اذ هما قطعيان وخبر الواحد ظني والظني يضمحل عند القطعي وفي الحاشية يمكن
ان يقال انه لا يفيد الظن بعد ورود حديث ذا جاءكم عنا حديث الخ والاتفاق
عليه انتهى قد يقال المجوزون يسلمون ان مخالفة الخاص للعام بمرتبة من
الظهور لا يمكن انكارها كما ذكره قدس سره سابقا لكن هل المراد بالمخالفة
المذكورة في الحديث الفرد الكامل منها اعني ابطال حكم العام راسا او المخالفة
بالمعنى الذي ذكره المانعون وهذه لا يسلمها المجوزون كيف وهي متحققة بين
الكتاب والاخبار المتواترة التي يخصص بها القران اتفاقا فوجب حمل المخالف في
الحديث المشهور على الفرد الكامل منها جمعا بين الادلة ويؤيد ان التخصيص بيان
والبيان لا يخالف المبين فعلى هذا فالحديث الذي نقلته العامة والخاصة لا
ينتهض حجة على المجوزين وفي الحاشية يمكن الاستدلال من جانب المانعين بقوله تع
فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله
واولئك هم اولو الالباب لا ريب ان القران احسن من خبر الواحد لا يقال الاحسن
اتباع مجموع القولين بالجمع بين الدليلين لانا نقول المستفاد من الاية الكريمة
اتباع احسن القولين والاقوال لا كليهما ولا مجموعهما ان قلت دليلك يجري
في المتواتر قلت تخصيص القران به خرج بالاجماع فتامل انتهى ومما ذكرناه بعد
الحاشية الاولى يظهر وجه التامل والمعنى في الاية والله اعلم انهم نقاد يميزون
بين الحق والباطل ويؤثرون الافضل فالافضل وخبر الواحد اذا لم يخالف القران
راسا فيجوز اتباعه وايضا قيل انهم اجمعوا على التخصيص باخبار الاحاد حيث

لم ينكروه لما وقع فعلى هذا يتأتى فيه ما في المتواتر وفي الحاشية وايضا فاللفظ
العام حقيقة في العموم واذا خص صار مجازا لما صرحوا به لاستعماله في غير
ما وضع له فكيف يعدل في الفاظ القران المجيد عن حقايقها ويصار الى ترجيح
مجازاتها عليها بخبر الواحد انتهى **و** قالوا ثانيا **لو خصص** على صيغة الفاعل
اي لو خصص خبر الواحد العام من القران والسنة المتواترة **لنسخ** ايضا
اذ هو اي النسخ **تخصيص في الازمان** كما ان التخصيص تخصيص في الاعيان فلو
جاز التخصيص في الافراد بخبر الواحد لكان ذلك لاجل ان تخصيص العام اولى من
الغاء الخاص وهذا المعنى قائم في النسخ فيلزم جواز نسخ القران او السنة المتواترة
بخبر الواحد واللازم باطل اتفاقا وقد يقال لا يلزم من جواز التخصيص جواز النسخ
لان الاول رفع الحكم في الجملة والثاني رفع الحكم راسا **المفصلون** قالوا **انما
يعارض** عموم القران **به** اي بخبر الواحد **اذا ضعف العموم** اي عموم الكتاب **بالمجازية**
لانه لما تطرق اليه التخصيص صار مجازا كان جميع مراتبه بالنسبة اليه سواء وان
كان ظاهرا في الباقي بعد ان كان قطعيا في الجميع وفي الحاشية اذ به يرتفع بشاعة
تغيير القران المجيد عن حقيقته الى مجازه بخبر الاحاد فان المغير حينئذ انما هو القاطع
وهو يقوى على التغيير المذكور بخلاف خبر الاحاد انتهى واعلم ان الكرخي قال
مثل ذلك الا انه زاد قيدا فقال الخاص ظني والعام قطعي لم يضعف بصرفه عن
الحقيقة الى المجاز لان التخصيص بالمنفصل مجاز عنده دون المتصل كما تقدم
والقطعي لا يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا اذ نسبته الى جميع مراتب

التجوز

التجوز صح

بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع كما قدمناه و
قد ذكرنا المثال عند تفصيل الاقوال **المجوزون** قالوا **اعمال الدليلين**
اعني القران وخبر الواحد اذ كل منهما دليل **اولى من طرح الواحد** لانا اذا ابقينا
العام على عمومه فقد طرحنا الخاص بالكلية بخلاف ما اذا خصصناه فقد
عملنا فيه بالجملة اذ لا يجوز نفيهما ولا العمل بهما ولا العمل بالعام في جميع موارده
فتعين التخصيص اعني العمل بالخاص مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص
جمعا بين الدليلين وفي الحاشية لم يتعرض لدليلهم المشهور الذي قدمه الحاجبي
على ساير الادلة لانه ضعيف وتقريره ان الصحابة خصصوا الكتاب بخبر
الواحد كتخصيصهم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله صلى الله عليه
وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها وبيان ضعفه تطرق المنع الى كونه
خبر احاد فان اكثر الاخبار في الصدر السابق كانت متواترة فكيف علم انهم
خصصوا الاية بخبر الواحد واما تخصيص ابي بكر اية يوصيكم الله في اولادكم
بالخبر الذي زعم انه سمعه من النبي صلى الله عليه واله وسلم وهو نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة لا ينهض حجة كما لا يخفى انتهى يعني
لا يخفى انه لا ينهض حجة على احد بعد انكار اهل اية التطهير له كما هو مسطور
في الكتب اذ هم معدن العلم ومهبط الوحي واهل البيت ادرى بما فيه وفي الحاشية
ايضا لا يخفى ان للشيخ وساير المانعين من التخصيص به ان يقولوا كيف يكون
دليلا وقد منع من العمل به في الحديث المشهور عنهم عليهم السلام اذا جاءكم

عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله الخ مع ان هذا الحديث مما الخلاف فيه بين الفريقين
كما نص عليه شيخ الطايفة في العدة انتهى وقد تقرر ان خبر الواحد اذا كان مستفيضا
مشهورا او محفوفا بالقراين كان دليلا مخصصا للقران ويعمل بالدليلين ولا
طرح الخبر وعمل بالكتاب ولما فرغ عن تقرير ادلة المذاهب التي ذكرها شرع في الجواب
عن ادلة المانعين والمفصلين من جانب المجوزين فبدا بالجواب عن اول دليلي المانعين
بقوله **وقطعي المتن ظني الدلالة** اعني القران **يعارضه معاكسه** اعني
خبر الواحد فانه قطعي الدلالة ظني المتن فكان لكل قوة من وجه **فجمعنا بينهما**
بان عملنا قطعي المتن فيما على صورة قطعي الدلالة واذا فعلنا ذلك فقد عملنا بالكتاب
والسنة معا وفي الحاشية قد يقال التعارض بين اقتلوا المشركين وبين لا تقتلوا الذمي
مثلا انما هو بين ما يدل على وجوب قتل الذمي وبين ما يدل على تحريم قتله اذ لا
تعارض بينهما بين قتل الحربي وعدم قتل الذمي فوجوب قتل الحربي لا معارض له فالمخصصون
للعام لم يعملوا بالمتعارضين كما يزعمونه بل انما عملوا باحدهما وهو الخاص فتدبر انتهى
وقد يغير الجواب بعبارة اخرى فيقال التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة
في بعض المواد فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني فكان توفيقا
بين الدليلين **و** الجواب عن ثاني دليلي المانعين **عدم النسخ** بخبر الواحد **للاجماع** على
ان الكتاب لا ينسخ به دون التخصيص به وفي الحاشية كذا قيل ولكن في دعوى الاجماع
على ذلك نظر كيف وقد ذهب بعضهم الى نسخ اية قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الا ان تكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما روي احادا

بانه

بانه صلى الله عليه نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وغاية ما يمكن ان يقال هو ان القايل
بذلك نادر ومخالفة النادر لا تقدح في تحقق الاجماع عند ذلك المدعي والحق
ان الخبر المذكور غير ناسخ للاية ولو فرض تواتره فالاية غير منسوخة لان مضمونها
عدم وجدانه صلى الله عليه واله الى تلك الغاية محرما سوى ما تضمنت تحريمه فلا
ينافيه تحريم امور اخرى بعد ذلك فمضمون الاية لم يرتفع وايضا فعدم تحريم
ما لم تتضمنه معلوم من بقاء الاباحة الاصلية والخبر انما رفع تلك الاباحة ورفع
الاباحة الاصلية ليس نسخا فان قلت قوله عليه السلام لا اجد الخ يعطي حصر المحرمات
في المذكورات والحصر فيها صريح في اباحة ما عداها فكانه ع قال الحيث ما
عداها فذلك الخبر رافع للاباحة الشرعية لا للاباحة الاصلية قلت على تقدير
كون الحصر في قوة قوله عليه السلام ابحت ما عداها يكون الخبر المذكور مخصصا
للسنة فاين الناسخ لها فضلا عن ناسخ القران فتامل انتهى وجه التامل ان النسخ
رفع الحكم بالكلية ونهيه عليه السلام لم يكن رافعا لحكم الاية لا كلا ولا بعضا
فلا يكون ناسخا ولا مخصصا لها بل هو مخصص للسنة التي تكون على تقدير الحصر
في قوة قوله عليه السلام ابحت ما عداها **و** الجواب عن دليل المفصلين **الضعف** الحاصل
في عموم القران **بالمجازية** عند تخصيص العام بدليل مقطوع **غير لازم** في
المعارضة فانها باعتبار قطعية الدلالة وهي متحققة سواء وجد الضعف
بالمجازية او لم يوجد وفي الحاشية هذا جواب عن كلام المفصلين وفيه ما فيه
فانهم يقولون ان خبر الاحاد لا يقوى على حمل حقيقة القران مجازا انتهى

ودليل الواقفين كلاهما قطعي فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب بترجيح
الخبر بان اعتباره جمع بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال الخبر بالمرة والجمع
اولى من الابطال **فصل** اذا ورد عن المعصوم خبران متنافيا الظاهر فاما
ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما ان يقترنا اولا والثاني اما ان يتقدم العام
على الخاص اولا فهذه اقسام اربعة وقد بينها قدس سره في هذا الفصل بقوله
اذا تنافى العام والخاص بان يكون الخاص ينفي الحكم عن بعض ما يتناوله العام **و**
تقارنا اي علم اقتران زمان ورود العام والخاص **بني** اي العام **عليه** اي على
الخاص لقوة دلالته على الخصوص وضعف دلالة العام عليه باحتمال التخصيص وفي
الحاشية بان قيل في الخيل زكوة ثم قيل بعده ليس في الخيل الذكور زكوة بني عليه
اي بني العام على الخاص بان يكون الخاص مخصصا له لقوة دلالته لانه لا يحتمل
ارادة العام وهو يحتمل ارادة الخاص والاقوى يسلط على الاضعف انتهى قوله
والاقوى يسلط على الاضعف لان الخاص راجح والعمل بالراجح متعين ولا يعمل بالعام
الا فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين وهو اولى من
الغاء احدهما بالكلية وقيل العام يكون معمولا به فيما عدا مورد الخاص لخلوه عن
المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وضعف بما مر من ان دلالة الخاص على
مدلوله اقوى فتعين العمل **وان تقدم** اي العام على الخاص في الزمان **فبعد**
حضوره وقت **العمل به** اي بالعام **منسوخ** اي العام والخاص ناسخ لكن قيل في قدر
مورد الخاص لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجه ويشترط ان لا يكون الخاص

اضعف

اضعف من العام لكون الخاص احادا والعام متواترا **و**قبله اي قبل حضور العمل بالعام فالعام
مخصص على صيغة المفعول والتخصيص انما يكون على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب
وان لم يجز كما ذهب اليه ابو الحسين ومن وافقه فلا صورة له الا ان يكون نسخا فان العام المتقدم
على الخاص منسوخ عنده مطلقا **وان تاخر** اي العام عن الخاص في الزمان **فكالمقارن** للخاص
في الزمان فيبنى العام على الخاص فيعمل بالعام فيما عدا مورد الخاص **عند المحقق والعلامة**
نور الله مرقدهما وبه قال الشافعي وابو الحسين البصري واختاره المص قدس سره **وناسخ** اي العام
المتاخر ناسخ للخاص المتقدم **عند المرتضى** رضي الله عنه ووافقه ابن زهرة رحمه الله وبه قال
ابو حنيفه والقاضي وامام الحرمين **لنا** على انه كالمقارن **تقديم العام** اي العمل بالعام **يوجب**
الغاءه اي الغاء الخاص ان ورد قبل حضور وقت العمل **او نسخه** ان ورد بعد حضوره لان حكم الخاص
اما ان لا يرتفع بالعام المتاخر او يرتفع والاول الالغاء والثاني النسخ وفي الحاشية اعترض
العلامه على هذا الدليل في النهايه بان النسخ اللازم على تقدير ورود العام بعد حضور وقت
العمل بالخاص تخصيص في الازمان وليس التخصيص في الاعيان العام باولى منه وجوابه ان ترجيح
التخصيص على النسخ وكثرته بالنسبة اليه ما لا يخفى والاشتراك بالاسم لا يوجب التساوي في الحكم
وتقديمه اي تقديم الخاص **التجوز** اي يوجب التجوز في العام المتاخر بان يراد بالعام بعض
افراده **لا غير** اي لا غير التجوز **فهو** اي تقديم الخاص **اولى** من تقديم العام اذ اللازم من تقديم الخا
ص التجوز بناء على ما ذهب اليه الجمهور من ان العام المخصص مجاز في الباقي ولا شك ان التجوز
بناء على ما ذهب اليه الجمهور من ان العام المخصص مجاز في الباقي اهون من الالغاء والنسخ
وفي الحاشية عن قوله وتقديمه التجوز اشارة الى ان العام المخصوص مجاز في الباقي كما هو

٣٣

مذهب اكثر المحققين من علمائنا كالشيخ والمحقق والعلامه في غير التهذيب
وهو مذهب الحاجبي وذهب قدس الله روحه في التهذيب الي انه ان خص بما لا يستقل
من شرط او صفة او استثناء او غاية فهو في الباقي حقيقة وان خص بمستقل من عقل او سمع
مجاز وهذا موافق لابي الحسين وذهب الحنابله الي انه حقيقة مطلقا انتهي احتج القا
ئل بالنسخ بوجهين والجواب عن اولهما ليست النصوصية في قولنا اقتل زيدا ثم
قولنا لا تقتل زيدا او لا عمرا مثلا كالعموم الحاصل بعد قولنا اقتل زيدا المشركين ثم
تقتل المشركين لانه وان كان في قوة قولنا لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا ولا بكرا ليس بمثابة
النص الذي في قولنا اقتل زيدا لا تقتل زيدا اذ هذا لا يحتمل الا النسخ بخلاف قولنا اقتل
زيدا المشرك لا تقتل المشركين فانه يحتمل النسخ والتخصيص وهو اولي لانه اغلب واكثر
كما قدمنا وفي الحاشية جواب عن استدلال القائلين بان العام المتاخر ناسخ
للخاص المتقدم وحاصل دليلهم ان من امر عبده بفعل خاص ثم نهاه عنه وعن غيره ذلك الفعل
وغيره فهذا النهي في قوة النهي عن ذلك الفعل الخاص كما لو قال اكرم زيدا الشاعر
ثم قال بعد ذلك لا تكرم الشعراء فهو في قوة قوله لا تكرم زيدا ولا عمرا ولا بكرا ولا ريب
في ان هذا ناسخ فكذا ذاك وحاصل الجواب ان الفرق واضح فان النص الصريح على
عدم اكرام زيد ينادي بالمنع من اكرامه بخلاف الاتيان بلفظ ظاهر شموله فان التخصيص
شايع ذايع انتهي والجواب عن ثانيهما المتاخر عن المبين وصفه البيانية لا ذات البيان
فلا يلزم ان المخصص للعام اعني الخاص بيان له فلا يتقدم عليه وفي الحاشيه
جواب عن استدلالهم الثاني وتقريره ان المتقدم ذات الكلام واما اتصافه بالبيان

الامع

البيانيه

فتاخر انتهي وتوضيحه ان التخصيص متاخر فكيف يجعل الخاص المتقدم بيانا للعام المتا
خر وجوابه ان هذا مجرد استبعاد ولا يمنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد ثم يرد بعده بان
يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا او نظير هذا التخصيص بالعقل فانه يقال المخصص للعا
م متاخر عنه وكل شيء من حكم العقل متاخر عنه فلا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما
الاولي فلان تخصيص الشيء عبارة عن بيان المراد منه والبيان متاخر عن المبين لامتنا
ع امتناع البيان ولا مبين واما الثانيه فلتقدم العقل علي الخطاب والجواب المنع من الصغرى
القائله بان المخصص للعام متاخر عنه اذ لا يجب تاخر ذات المخصص نعم لو سلم لزم تاخ
ره بيانه فتقدم العقل بحسب الذات لا يمنع تاخر بيانه بحسب وصفه وان جهل التا
ريخ في ورود العام والخاص فكالاول اي فكالقسم الاول في وجوب بناء العام علي الخاص
بان يعمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه لما تقدم من ان اعمال الدليلين ولو بوجه
اولي من اهمالهما او اهمال احدهما بالكليه اذ الاصل الاعمال لان العلماء لم يزالوا
يخصصون العام بالخاص عند التعارض مع عدم علمهم بالتاريخ ولما كان هاهنا مظنة
سؤال وهو كيف يكون العام المجهول تاريخه كالاول وفيه احتمال النسخ دونه
فاجاب عنه قدس سره بقوله واحتمال النسخ معلق علي ما الاصل عدمه
اعني ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام والاصل انه ورد الخاص
قبل حضور وقت العمل الاصل عدمه وايضا الاصل عدم رفع الحكم بالكليه
انتهي وايضا النسخ مبني علي احتمال واحد والتخصيص علي ثلاث احتمالات
كما علمت في هذا الفصل فلا يصلح اي احتمال النسخ

[illegible]

للمعارضة اي لمعارضة احتمال التخصيص وفي الحاشية ايضا عند قوله واحتمال النسخ
جواب عما يقال احتمال ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام قائم وقد تقرر
انه يكون ناسخا للعام فكيف حكم بكونه مخصصا وتقرير الجواب ان النسخ موقوف
على وروده بعد الحضور المذكور والاصل عدمه انتهى وفي الحاشية ايضا عند
قوله وان جهل التاريخ لا يخفى ان جهل التاريخ لا يتمشى في العام والخاص
الواردين في الكتاب العزيز لان تاريخ نزول العام والخاص منه مضبوط عند
المفسرين وانما يتمشى في الاحاديث وان احتمال النسخ انما يتمشى في الاحا
ديث النبوية لا فيما نقل عن الائمة عليهم السلام لما تقرر من ان النسخ انتفى بعد النبي صلى
الله عليه وآله وسلم فصل قيل يبادر الى التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر المخصص
بناء على ان الاصل عدمه وقيل بل لا بد من الفحص حتى يحصل الظن بعدمه وقيل المخصص
بل القطع بعدمه وهو ظاهر المعارض واختاره قدس سره الاوسط فقال لا يبادر
الى العمل بالعموم اي بظاهر العموم قبل ظن عدم المخصص وكذا البحث في المعارض لكن الحجة في
المخصص اقوى لشيوع المثل وشهادة الممارسة والتتبع بصدقه الا نادرا كذا في الحاشية
ويشترط في ظن العدم ان يكون حاصلا بالفحص الباء للسببية والجار متعلق بالظن
عنه اي عن المخصص لا باصالة عدمه اي بسبب الفحص لا بسبب اصالة عدم المخصص
فالظن الحاصل باصالة العدم غير كاف على الاقوى وفي الحاشية العلامة طاب ثراه في النهاية
على عدم جواز العمل بالعام قبل استقصاء البحث عن المخصص واراد باستقصاء عدم
الاكتفاء باصالة عدمه وفي التهذيب على الجواز وبعض الاصوليين ادعى الاجماع على عدم

جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وزعم ان الخلاف انما هو في مقداره فهل يجب
الى ان يحصل القطع بعدمه انتهى والضمير في مقداره راجع الى الفحص لنا انه لا يبا
در الى العمل بالعموم قبل ظن عدم المخصص شيوع المثل المشهور وهو
قولهم ما من عام الا وقد خص خص منه الا قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فعلى
هذا حمل اللفظ على عمومه مرجوحا في الظن قبل الفحص عن المخصص فوجوده
وان كان على خلاف الاصل لكنه شايع فحصل الشك في وجوده فوجب
الفحص عن المخصص لزوال الشك وفي الحاشية اي وجب تحصيل الظن بعدم المخصص بالفحص
عنه او وجب الفحص انتهى القائلون بعدم وجوب الفحص قالوا اذا وجب الفحص عن
المخصص فيجب ايضا الفحص عن المجوز له فلا يحمل اللفظ على حقيقته
قبل الفحص لمساواته اي لمساواة الفحص عن المجوز الفحص عن المخصص وجا
مع المساواة التحرز عن الخطأ المحتمل بل هو في المجاز ابلغ لاحتمال خطائين فيه وفي العام
واحد اذ بتقدير وجود المجاز فلا يكون الحقيقة وهو غير مراد وانتفاؤه عن المجاز وهو المراد
وبتقدير وجود المخصص كون المفسد في ثبوت الحكم محل التخصيص وتحصل فائدة تحقق
الحكم في غيره وهو مقصود اللفظ هنا وليس اي ليس يجب الفحص عن المجوز بل يحمل
اللفظ على حقيقته كما قد منا الان يظهر عنها مانع فليس اي فليس يجب
الفحص عن المخصص ايضا قلنا في الجواب الفرق بين الفحص عن مخصص العام وبين الفحص
عن مجاز الحقيقة قائم للمثل المشهور وهو ما من عام الا وقد خص فغلب احتمال التخصيص
بخلاف المجاز فان الالفاظ اكثرها حقائق فلا يثبت المساواة وما قيل من ان اكثر اللغة

مجازات فيقوم هذا مقام المثل المشهور كما يلتفت بان الاصل عدم التجوز ويحمل اللفظ على الحقيقة
مع كثرة المجازات فكذا ينبغي يكتفي بان الاصل عدم المخصص ويعمل بالعموم وان كثرة المخصصات الدم
يكذبه اي يكذب ما قيل التتبع بانا اذا تتبعنا اللغة نجد اكثرها مجازات كما يصدق
اي التتبع المثل مفعول يصدق بانا اذا تتبعنا العام نجد قولهم ما من عام الا وقد خص الا قوله
تع وهو بكل شيء عليم حقا القاضي يشترط في العمل بالعموم القطع بعدم المخصص للعام
والمعارض له ولا يكتفي بالظن بعدم المخصص والعارض محتجا بان المسئلة ان كانت مما
كثر فيها البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع
كثرة البحث قطعا وان لم تكن مما كثر فيها البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اراد بالعام الخاص لنصب لنا دليلا ليطلع عليه فاذا بحث
المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه قلنا في الجواب لو اشترط القطع
كما يقول القاضي فيبطل العمل باكثر الادلة لعدم حصول القطع بعدم المخصص والمعا
رض في اكثرها غير حاصل بل الحاصل الظن لا غير فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الو
جود انتهى يعني ان عدم الوجدان للمخصص والعارض لا يدل على عدم الوجود و
على هذا لا يحصل القطع بعدمها بل الظن ولا شك ان هذا الظن اقوى من الظن بعدم
المخصص المبني على ان الاصل عدمه ويمنع القاضي تحقق العلم عادة عند كثرة البحث
والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهد والى هذا المعنى اشار قدس سره بقوله
وافادة كثرة البحث اي بحث المجتهدين السابقين مع عدم وجدانهم له
او فحص المجتهد له اي القطع ممنوع لانا لما اوجبنا البحث عن المخصص لم نوجب

العلم فيه في ادلة العام فكما انه فعلى المجتهد ان يتصفح الادلة العقلية والنقلية فاذا
لم يجد مخصصا غلب على ظنه النفي وليس ذلك بقطع والسند اي سند المنع رجوعه اي
رجوع المجتهد عما حكم فيه بعد تكرار البحث او فحصه بالاقوى اي بالدليل الاقوى ولو
كان قطعا لما رجع وفي الحاشية اي وسند المنع ان المجتهد كثيرا ما يرجع عن العمل
بالعموم او بالدليل بعد بحث المجتهدين وفحصه بسبب ظفره بالاقوى اعني المخصص
او المعارض فصل المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع
وقد علمت انه لا مدخل له في التخصيص فان قولك جاء في القوم الا حمارا لا يخرج بعض المسمى
ولا بد لصحته من مخالفته بوجه من الوجوه وهو قد يكون بان ينفى من المستثنى الحكم الذي ثبت
للمستثنى منه الا ترى انا قد نفينا المجيء عن الحمار في المثال المذكور بعدما اثبتناه
للقوم وقد يكون بان للمستثنى نفسه حكما اخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد
الا ما نقص فان النقصان حكم مخالف للزيادة وكلمة ما في الموضعين الاولى نافية
والثاني مصدرية والمعنى لكن النقصان فعل او لكن النقصان امره وشانه و تكرر م
ليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان ليكون متصلا مفرغا ولا يقال ما جاءني
زيد الا ان العمرو يخرج الفرد حتى اذا المخالفة بينهما باحد الوجهين وبالجملة فانه
معنى بلكن فكما يجب فيه مخالفته اما تحقيقا مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو واما تقديرا
مثل ما ضربني بلكن اكرمني فانه في تقدير ما اهانني فكذا ههنا ولا نعرف خلافا في صحة الا
ستثناء المنقطع لغة كما تقدم ذكره انما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا فقيل حقيقة وقيل
مجاز وعلى القول بانه حقيقة فقد قيل انه متواطئ يعني مقول على المتصل والمنفصل باعتبار امر مشترك

بينهما وقيل لا بل هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي واختار قدس سره المجاز بقوله
الاستثناء في المنقطع مجاز لسبق المتصل الى الفهم عند اطلاق الاستثناء والتبادر
من علامات الحقيقة لا مشترك لفظي بين المنقطع وبين المتصل ولا معنوي اي
ولا مشترك باعتبار امر بينهما لان المتبادر غير المنقطع وهو دليل على انه ليس حقيقة
فيه خلافا بانه مشترك لفظي او متواطي او مشترك بالاشتراك المعنوي وقد نبهنا
عليه في تصدير البحث وفي الحاشية فيعرف مطلق الاستثناء بالدال على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها والمستثنى بالمذكور بعد الا غير الصفة واخواتها انتهى
فعلى هذا ان قلنا ان الاستثناء المنقطع متواطي في المتصل والمنفصل امكن حده مع المتصل
بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو مجرد المخالفة لاعم من الاخراج او عدمه
فيقال ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها فقولنا ما دل على مخالفة يتناول
انواع التخصيص وقولنا بالا غير الصفة يخرج ساير انواعه والتقييد بغير الصفة
ليخرج نحو لو كان فيهما الهة غير الله لفسدتا لانه بمعنى غير الله فيكون صفة لا استثناء
وان قلنا انه مشترك بين المتصل والمنقطع او حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
فلا يمكن الجمع بينهما في حد واحد لان مفهوميه حقيقتان مختلفتان فلا يكون
حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد منهما باعتبار خصوصيتهما فهما متغايران
ضرورة فيزاد فيما ذكرنا قيد يمتاز به عن المتصل وهو قولنا من غير اخراج فيقال ما
دل على مخالفة بالا غير الصفة او اخواتها من غير اخراج فقولنا من غير اخراج اخرج
المتصل فانه يدل على مخالفة مع اخراج ولما كان الحق ان المتصل اظهر في الاستثناء من

المنقطع

المنقطع فلا يكون مشتركا بل حقيقة فيه ومجازا في المنقطع اشار اليه بقوله ومن ثم
اي ومن اجل انه مجاز في المنقطع ترى علماء الامصار لم يحملوه اي يحملوا الاستثناء عليه اي
على المنقطع الا بعد تعذر المتصل فيقولون في له عندي مائة درهم الا ثوبا وله على ابل
الا شاة معناه الا قيمة ثوب او قيمة شاة فيرتكبون الاضمار وهو خلاف الظاهر
ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا المخالفة الظاهر حذرا عنه وا
علم ان كلام كثير من المحققين ان هذا الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه
لظهور انه فيها مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وقوله ومن ثم لم يحملوه
صريح فيه لكن ما ذكره العلامة الشيرازي وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع
بانه من ثنيت عنان الفرس اي صرفته وانما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في
لفظ الاستثناء ولما احتج القايل بانه حقيقة في المنقطع بانه قد ورد الاستثناء من غير الجنس
في القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة صح
ضعف الاية الاولى بقوله قدس سره وقوله تع وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه
ما لهم به من علم الا اتباع الظن فقد استثنا سبحانه الظن من العلم وليس من جنسه و
الثانية لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما فقد استثنى تع السلام
وليس هو من جنس اللغو والتاثيم ونحوها اي نحو الايتين وفي الحاشية نحو قوله تع يا ا
يها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله تع فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وليس لقوله تع كان من الجن انتهى والتجارة عن تراض
ليس من جنس الباطل غير دال خبر لقوله وقوله تع على الحقيقة لانه لا يعطيها بل الا ع

يعني الاستعمال مطلقاً ومطلق الاستعمال الاخلاف فيه وقولهم الاصل الحقيقة قلنا
خرج عنه لدليل وهو رجحان المجاز عند تعارضه للاشتراك وفيه اي في عدم دلالته على
الحقيقة نظر لوجوب حمل اللفظ على حقيقته الى ان يقوم المانع واما ما يقال في جوابه
من ان ارجحية المجاز على الاشتراك مانع ففيه انه يؤدي الى عدم الوثوق باشتراك شيء
من الالفاظ من مجرد استعمالهم لها في اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشترا
كها وهو كما ترى كذا في الحاشية قوله وهو كما ترى يعني ترى انه ليس كذلك هذا وقد قيل بمنع
من كون الاستثناء في الايات المذكورة من غير الجنس اذ ليست فيها بمعنى الاستثناء بل
بمعنى لكن وقيل في قوله فسجد الملائكة الا ابليس كانه قال فسجد المامورون بالسجود
الا ابليس ويشترط في الاستثناء الاتصال بالمستثنى منه ولو حكما كما يشترط لفظا فلا يضر
قطعه بنفس وسعال ونحوهما مما لا يعد منفصلا عرفا وهذا الشرط للدليلين الاول
لزوم جهالة قدر المبيع والموصى ونحوهما اي نحو المبيع والموصى كالمهر وفي الحاشية وكذا
يلزم عدم استقرار شيء من الايقاعات انتهى والمراد انه لو جاز تاخير الاستثناء لما استقر شيء
من العقود كالطلاق والعتاق والبيوع والاقرار ولا يتحقق الجزم اصلا لجواز ان يرد عليه الاستثناء
فيغير حكمه وايضا لم يعلم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير به صا
دقا وان كان كاذبا ظاهرا او بالعكس والدليل الثاني لالغاءهم استثناء المقر بعشرة الا درهما بعد
مدة فلو لم يكن الاتصال شرطا لما الغوه ولما حكموا بلزوم العشرة فثبت ان الاتصال شرط ونقل
ان ذلك باجماع اهل الادب فان من قال لغيره بع داري من اي شخص كان ثم قال له بعد مدة
بزيد استقبحوا ان يجعلوه عائدا الى ما تقدم والا اي لا يشترط الاتصال لما روي عن النبي

عه من تعيين التكفير في قوله عه من حلف على شيء ثم راى غيره خيراً منه فليفعل به وليكفر
عن يمينه فقد اوجب التكفير متعيناً دون الاستثناء مع اسهلية الاستثناء اذ
لم تثبت الرواية عندنا معاشر الامامية وفي الحاشية روى العامة عن النبي صلى الله عليه واله
وسلم انه قال من حلف على شيء ثم راى غيره خيرا منه فليفعل به وليكفر عن يمينه
فاستدل بعضهم بهذه الرواية على وجوب الاتصال والا لقال صلى الله عليه فليستثن
فانه اسهل ومبنى الدين على التخفيف ولم يخير بين الاستثناء والكفارة ولم يقتصر عليها وقد
يخدش بجواز ارشاده الى ما هو اكثر ثوابا بحمل الامر الثاني على الاستحباب وفيه ما فيه انتهى
المراد بالامر الثاني قوله عليه السلام وليكفر الواقع بعد الامر الاول وهو قوله فليفعل به
وفيه على تقدير ثبوت الرواية ما لا يخفى من حمل الامر على المجاز الذي هو خلاف الاصل
قالوا اي يجوزوا الانفصال في الاستثناء جوزه اي الانفصال ابن عباس رضي
الله عنهما الحبر ولولا صحته لم يجوزه لانه عربي فصيح قلنا في الجواب لم يثبت عنه هذا
النقل وان ثبت لكن ليس مطلقاً بل اراد اظهار ما نوى اولا بان يكون وقت
التلفظ قاصدا للاستثناء فهو متصل بحسب النية فيما بينه وبين الله فيسمع دعوى
نية لو اظهر لفظ الاستثناء بعد شهر قالوا ايضا سال عنه اليهود عن مدة لبث اصحاب
الكهف وكهفهم فقال عه غدا اجيبكم فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله
ولا كلام يعود اليه ذلك الاستثناء الا قوله غدا اجيبكم فعاد اليه فصح الانفصال
بضعة عشر يوما وفيه المطلوب واجيب بانا لا نسلم عوده الى قوله غدا اجيبكم الجواب

ان يكون المراد فعل ان شاء الله يعني علق كلما اقول له اني فاعله غداً بمشية الله تع او المراد
اذكر ان شاء قيل يجوز ان يحمل مذهب ابن عباس علي هذا ايضا بان يكون الاستثناء لما
في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله لو اخره من قوله
اني فاعل ذلك غدا بان لم يقل معه الا ان شاء الله ثم اتي بعد الشهر بالعبارة الصحيحه
فقال اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله لكان ممتثلا لهذا الامر ومن لطايف
هذا الفصل قيل ان الرشيد استدعي ابي يوسف القاضي وقال له كيف يذهب
ابن عباس في الاستثناء فقال ابو يوسف هو يري ان الاستثناء يلحق بالخطاب ويغير
حكمه وان كان بعد زمان فقال هارون عزمت عليك ان تعيني بهذا واياك ان تخا
لفه فقال يا امير المؤمنين قول ابن عباس يفسد عليك بيعتك لان كل من
حلف لك وبايعك اذا رجع الي منزله استثني بما شاء فانتبه الرشيد فقال اياك
ان تسمع الناس عنك قول ابن عباس والله وقيل يجوز الانفصال في كتاب الله
خاصه وقد علمت المختار من الاقوال والله الموفق فصل من احكام الاستثناء ان الاستثناء
المستغرق سواء كان مثل المستثني منه او اكثر لغو اتفاقا اذ لا اخراج فلا استثناء فمن
قال له علي عشرة الا عشرة او علي عشرة الا اثني عشر يلزمه بالاعتراف لعدم المعارض
لانه رفع للاقرار السابق والاقرار لا يجوز رفعه وكل كلام منطوق به لا يرفع والاكثر
من المحققين علي جواز الاكثر من النصف الباقي لاتفاقهم علي ان من قال له عندي عشرة
الا تسعه فانه يلزمه واحد ولو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لامتنع الاتفاق
عليه عادة فضلا عن مساويه اي مساوي النصف الباقي مثاله علي عشرة

الا خمسه وقيل القايل البعض وينسب الي ابي حنيفه بالمنع اي يمنع الاستثناء مطلقا
سواء كان اكثر او مساوي لكن في العدد خاصه لكن لا مطلقا بل في العدد الصريح فيجوز له
علي عشرة الا اربعة ولا يجوز له علي عشرة الا سته او خمسه بخلاف ما لم يكن صريحا فيجوز
استثناء الاكثر مثل اكرم بني تميم الا الجهال وهم الف والعالم منهم واحد وفي الحاشية فلا
يجوز علي عشرة الا سته ولا الا خمسه ويجوز في غير العدد نحو اكرم الشعراء الا
الطوال مع زيادتهم علي القصر فضلا عن مساواتهم وقيل القايل الحنابله والقاضي في
احد قوليه بمنع استثناء الاكثر والمساوي وفي قوله الاخر يمنع استثناء الاكثر والمساوي
وفي قوله الاخر يمنعون بمنع الاكثر دون المساوي وهو مذهب لبعضهم والمنع مطلقا يعني
في العدد وغيره فيجب علي القول الاول ان يبقي اكثر من النصف وعلي الثاني النصف
لنا علي جواز الاكثر من الباقي قوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين فاستثني الغاوين
وهم اكثر من غيرهم بدليل قوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين دل علي ان الاكثر
ليس بمؤمنين دل علي ان الاكثر وكل من ليس بمؤمن فهو غاوي ينتج ان الاكثر غاوي واذا
ثبت جواز استثناء الاكثر فالمساوي اولي لانه اقرب وفي الحاشية الاية الاخرى هكذا
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فقد استثني سبحانه الغاوين وهم اكثر
العباد لقوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وغير المؤمن غاوي واذا ثبت جواز
استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوي بطريق اولي واعلم ان المشهور في الاستدلال
علي هذا المطلب ظهر فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين الي الاية
الاولي لاستثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس فان تساويا ثبت المساوي وان ثبت

الاكثر ولا يخفى ان هذا الاستدلال انما يتم لو لم يكن بين الغاوين والمخلصين واسطة والحق ان
في الاية الاولى استثناء الغاوين من العباد وهم اعم من المخلصين وفي الثانية استثناء المخلصين
مما هو اعم من الغاوين وغيرهم وما يقال من ان غير الغاوين مخلصون محل كلام فتدبر فلا داعي
الى جعل من بيانية كما ظنه العضدي انتهى قوله والحق يعني انه ليس هنا استثناء الغاوين من
المخلصين ولا عكسه بل في الاية الاولى استثناء الغاوين من العباد وهو اعم من المخلصين وغيرهم
وفي الاية الثانية استثناء العباد المخلصين عن الضمير المنصوب في لاغوينهم وهم اعم من
الغاوين وغيرهم والموصوف بالغاوية ما بقي من ضمير الجمع بعد اخراج العباد المخلصين قوله
وما يقال من ان غير الغاوين مخلصون محل كلام لان الاطفال والمجانين داخلون في العباد
خارجون عن القسمين قوله فتدبر وجه التدبر سلمنا الحصر لكن المستثنى من الاية الاولى ليس مطلق
الغاوين بل من اتبع ابليس منهم فجاز ان يكون بعض الغواة غير متبع له كابليس نفسه فتكون من
في الاية تبعيضية لا بيانية كما ظنه العضدي حيث قال ومن هاهنا بيانية فان الغاوين
كلهم متبعوه ولنا ايضا ما وقع في الحديث القدسي وهو المصدر بقال الله تعالى غير قران
كلكم جائع الا من اطعمته ولا ريب في ان المطعم اكثر من الجائع ولنا ايضا على جواز استثناء
الاكثر من الباقي فضلا عن مساواته اتفاق الفقهاء اي فقهاء الامصار على الواحد اي
ثبوت الواحد في ذمة المقر بعشرة الا تسعة في قوله علي عشرة الا تسعة ولو كان مثل هذا
الاستثناء لغوا لزمه عشرة ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل امتنع
الاتفاق عليه المشترطون لكونه اقل استدلوا او لا بان الدليل قائم على منع الاستثناء لانه
انكار بعد اقرار خالفنا ذلك الدليل في جواز استثناء الاقل لانه قد ينسى فيتعود الاكثر

في غيره والجواب الكلام جملة واحدة لانه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان
بل هو بمنزلة قولنا جاءني القوم الخارج منهم زيد ولا تناقض ولا انكار بعد اقرار ولو سلم
فدليل جوازه متبع وفي الحاشية جواب عن استدلال المانع من استثناء الاكثر
والمساوي وحاصله ان الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع الا في الاقل لانه لعلته
قد ينسى فأول الكلام بخلاف المساوي والاكثر وتقرير الجواب ان الكلام جملة واحدة
ليس فيها حكمان فان اسناد الحكم بعد الاخراج كما ستسمعه في الفصل الاتي فتدبر
انتهى وجه التدبر ان على تقدير اذا كان الكلام جملة واحدة كيف يقتضي عدم
لزوم شيء على من قال ليس لي علي شيء الا خمسة كما ستسمعه في اخر الفصل الاتي ان شاء
الله تعالى استدلوا ثانيا بانه لو قال علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم
يعد مستهجنا ركيكا وما هو الا انه الاستثناء الاكثر فدل على عدم جوازه والجواب
استهجان المثال المصوغ اعني علي عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم
وفي الحاشية وهو ان يقال عندي الف درهم الا تسع مائة وتسعين كما استهجان
له واحد وواحد الى عشرة بان يعد عشرة من الاحاد والحاصل ان استهجان ذلك
المثال ليس لعدم استثناء الاكثر بل لانه تطويل بلا طائل كما في قوله واحد وواحد الى
عشرة وفي الحاشية جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريره انه لو قال له
علي عشرة دراهم الا تسعة ونصف وثلث ونصف سدس درهم لكان مستهجنا
كذلك لا لاستثناء الاكثر والجواب انه مستهجن لا لذلك بل للتطويل مع
امكان الاخصر بقوله علي نصف سدس درهم ولهذا لا يستهجن لو قال

له واحد واحد وواحد وهكذا الي عشر مرات او قال الا دانقا ودانقا الي ست مرات
مع انه استثناء للاقل اعني درهما واحدا والحق ان شيئا من هذه في غاية الضعف
انتهي وفي وصف المثال بالممنوع اشارة الي ان ثبوت الاستهجان في الممنوع
لا يستلزم ثبوته في غيره فكانه جواب اخر وايضا لا يستلزم استهجانه الاستلزام
عدم صحته كما لو قال علي عشرة الا دانقا ودانقا الي ان عد عشرين دانقا والمجموع
ثلث العشرة لان عشرة دنانير ستون دانقا فانه يستهجن مع ان المستثني اقل
من الباقي وقيل كان الواجب ان يقول عشرين دانقا ومع ذلك فان العبارة صحيحة
وسقط عنه عشرون دانقا دانقا دانقا وانما استهجن لتطويل يعسر ظبطه فان
يمكن ان يختصر ويقول الا عشرين دانقا فاستهجانه لا لكونه لا يصح بل لكونه تطويلا
ظبطه فانه يمكن ان يختصر ويقول الا عشرين يعسر ظبطه فانه فصل في تقدير
دلالة الاستثناء اذ قد يسبق الي الفهم ان في المتصل تناقضا من حيث ان قولك
لزيد علي عشرة الا ثلاثة اثبات الثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا ولا شك
ان النفي والاثبات لا يصدقان معا والتناقض غير جائز سيما في كلام الله
تع وفي الحاشية لما كان في هذا الكلام وامثاله تناقض لتضمنه اثبات الثلثه
في ضمن العشرة ثم نفيها اراد دفع التناقض فاختلفوا علي ثلثه قيل هذا
القول مختار مة في ية والحاجبي المراد بعشرة في المثال المذكور سبعة وهذا اي
معنى عشرة باعتبار افراده لم يتغير فهو باق ولا السبعة والثلاثه معا
ثم اخرجت عنه الثلاثة بقوله الا ثلاثه فدل علي الاخراج وثلثه علي

العدد المسمي بها حتي بقي سبعة ثم اسند اليه فلم يسند الا الي السبعة فلا ثمة
الا اثبات ولا نفي اصلا فلا تناقض لانما يتصور بتعارض نفي واثبات و
هذا بنا في ما ياتي من ان الاستثناء من الاثبات نفي علي انه لا معني
لسلب نفي الثلثه لان التناقض انما يوهم اثبات الثلثه ضمنا ونفيها
صريحا فاذا امتنع الاثبات اندفع التناقض انما يوهم لا يقال انه لا نفي للسبعة
اصلا لانه كلام لا محصل له لان التناقض انما يتوهم باثبات الثلثه ونفيها
دون السبعه هذا ملخص العضدي وشرحه وفي الحاشية اي مجموع لحا
العشره وحرف الاستثناء دل علي اخراج الثلثه عنها والاسناد بعد الا
خراج فلا تناقض لانه انما يعتبر اسناد الحكم الي المستثني منه بعد اخراج
المستثني فلم يقع الاسناد الا الي السبعه وليس في الكلام حكمان احدهما
اثبات العشرة والاخر نفي الثلثه لتعارض الاثبات والنفي هو حكم بالاثبات
لا غير وهو المختار عند المتاخرين كالعلامه طاب ثراه والحاجبي والعضدي
وغيرهم وفيه بحث ستسمعه في اخر هذا البحث انتهي وقد اوقفناك علي البحث
لتكون علي خبر منه وقيل هذا قول اكثر الاصوليين وتبعه صاحب المنهاج
ان المراد بعشرة ونحوها في قولك لفلان علي عشرة الا ثلاثه سبعة والا اي
لفظ الا في قولك الا ثلاثه قرينة التجوز اي تجوز ارادة السبعه من العشرة
اطلاق الكل علي الجزء كما في التخصيص بغيره حيث تقول اقتل المشركين
والمراد الحربيون بدليل يخرجي الذمي وقيل هذا القول للقاضي ابي بكر

والمراد ان مجموع عشرة الا ثلاثة بازاء سبعة فكانه وضع لها اي للسبعة احد
مفردة وهو سبعة والاخر مركب وهو عشرة الا ثلاثة فلكل من القائلين
ما يبطل قول خصمه ويثبت قوله للاول اي للقول الاول لا للقائل الاول
فلا مساحة في قوله فبطل الثاني ولا في قوله فتعين الاول كما في الحاشية
فعلى بطلان كل من القولين الاخرين وجوه لانه لا بد في رفع التناقض من
احد التقديرات فانه ان اريد عشرة واسند اليه فالتناقض ظاهر وانتفاؤه
بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه فان لم يرد العشرة فان اريد بها السبعة فهو
الثاني وان لم ترد السبعة وهي مرادة قطعا فتكون مرادة بالمركب فهو الثالث وان
اريد العشرة ولم يسند اليه فهو الاول واذا تعين احد الثلاث فاذا ابطلنا
قسمين تعين الباقي في الوجه الاول على بطلان القول الثاني لزوم الاستغراق والتسلسل
لو كان المراد بعشرة سبعة والا قرينة التجوز في شريت الجارية الا نصفها لانه
ان اريد بالمستثنى نصف الجارية لزم الاستغراق لانه استثناء نصفها من نصفها
وان اريد نصف ما وقع عليه الشراء لزم التسلسل لان المراد هو الباقي بعده فيكون
المراد الباقي من النصف بعد اخراج النصف منه وهو الربع وهلم جرا وفي الحاشية
لانه ان اراد بالجارية نصفها لزم الاستغراق ان اراد نصف الجارية وان اراد الا نصف
ما وقع عليه الشراء لزم التسلسل ويكون المشتري ربعها وفيه ما فيه انتهى فيه انه
يؤدي الى ثبوت الجزء الذي لا يتجزى فينبغي ان يكون التسلسل لازما وفيها ايضا وجه
لزوم التسلسل انه لما كان مذهب هذا القائل ان المراد بالعشرة في قوله الجزء لم يخرج منه

وفيه منع لزوم التسلسل

ملا علي

ملا علي عشرة الا ثلاثة انما هو السبعة لا العشرة نفسها فيكون المراد بالجارية على ذلك
التقدير نصفها فالضمير يعود الى النصف المشتري منها فكانه قال الا نصف المشتري
فاي مقدار سماه مشتري فالمشتري في الحقيقة نصفه فربعها بمقتضى كلامه
يعود الى ثمنها وثمنها الى نصف ثمنها وهكذا وهذا في غاية الظهور وبما ذكره
عليه يظهر ان اللازم على صاحب ذلك المذهب عند التحقيق انما هو
التسلسل وان الاستغراق غير لازم عليه نعم قد يظن لزومه في اول وهلة
قبل تحقق وبهذا يظهر ان مراده بلزوم الاستغراق في بادي الراي ولزوم التسلسل
عند التامل فالعطف بالواو اولى من العطف باو والثاني القطع بارادة نصف
كلها اي كل الجارية فرجع الضمير هو كلها لا نصفها لانه لها لا له فبطل
القول الثاني وهو ان المراد ما بقي بعد الاستثناء وايضا مما يدل على بطلان
الثاني ان اهل العربية اجمعت على ان الاستثناء المتصل اخراج بعض من
كل ولو اريد الباقي من الجارية لم يكن ثمة كل وبعض واخراج وايضا انه يبطل
النصوص كلها اذ ما من لفظ الا يمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون
المراد هو الباقي فلا يبقى نصا في الكلام والعلم قاطع بان نحو عشرة نص في
مدلولها وايضا نعلم قطعا انا نسقط الخارج من العشرة عنها
وان المسند اليه هو الباقي بعد ذلك وهذا المعنى صحيح واللفظ دال
عليه فوجب تقديره عليه اذ يجب ابقاء الالفاظ المفردة على وضعها
ما امكن وللاول ايضا على الثالث لزوم الخروج عن قانون اللغة اذ ليس في

لغتهم مركب من ثلاثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول من المركب وهو غير مضاف
كل ذلك علم بالاستقراء وفي الحاشية اذ ليس في كلام العرب اسم مركب من ثلاث
كلمات من غير اضافة والجزء الاول منه معرب بحسب العوامل نعم يوجد
ذلك في الاضافة نحو التسمية بابي عبد الله فيعرب الاول و في غيرها
لبعلبك فلا يتغير الاول وكذا تابط شرا وفيها ايضا عبارة الحاجبي
هكذا اذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الاول وهو غير مضاف ولم يغيرها
العضدي وفي كلامه اشارة الى تضمن العبارة دليلين كما فهم الابهري
وهو غير بعيد بان يراد لا تركيب من ثلاثة تركيبا مزجيا وكلام التفتازاني
يعطي وحدة الدليل فظاهره يقتضي اسقاط لفظة لا من قوله لما تن ولا يعرب
الا بتكلف تام فتدبر انتهى وجه التكلف بان يقال اذ لا تركيب من ثلاثة في
حال عدم اعراب الاول وهو غير مضاف اما في حال اعرابه مضاف
فيحصل التركيب من ثلاثة وملخص كلام التفتازاني انه لا نزاع في التركيب
من ثلاثة الفاظ فصاعدا بطريق الاضافة واجراء الاعراب المستحق
على كل من تلك الالفاظ مثل ابي عبد الله ولا بطريق الحكاية وابقاء الالفاظ
على ما كانت عليه من الاعراب والبناء مثل تابط شرا والتسمية بزيد
منطلق او ببيت من الشعر او بما لم يوجد لك منثورة نثرا سماء الاعداد
من غير اعتداد عراب وانما الكلام في التسمية بثلاثة الفاظ فصاعدا اذا جعلت
اسما واحدا على طريق حضرموت وبعلبك من غير ان يلاحظ فيها الاعراب

والبناء الاصليان بل تكون بمنزلة زيد وعمرو ويجري الاعراب المستحق على حرفه
الاخير وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع ولا خفاء في ان عشرة الثلاثة اذا
جعلا اسما للسبعة كان الاعراب المستحق في صدره ولم يكن محليا عن
اصل منقول عنه اذ تختلف اعراب العشرة بحسب العوامل فكان مما
اتفقوا على انه ليس من لغة العرب هذا حقيقة الكلام في هذا المقام وبعض
لما لم يطلع على ذلك زعم ان هذا انما هو في الاجناس دون الاعلام او التركيب
في مثل شاب قرناها ليس تركيبا واحدا بل متعددا ومثله نادر لا اعتداد به
انتهى والمراد بالبعض والله اعلم الابهري الذي لم يستبعد المص قدس سره ما فهمه
وايضا الاول على الثالث عود الضمير الى جزء الاسم في نحو شربت الجارية
الا نصفها اذ المجموع اسم واحد والضمير فيه راجع الى بعضه اعني الجارية كذا قيل
والحق انه ليس هنا مرجع ولا ضمير اذ كل منهما على تقدير التسمية لا يدل على شيء
بل هو كاحد حروف زيد وبهذا يظهر بطلان ما قاله العلامة الشيرازي من انا
اذا سمينا شخصا زيد ابوه قائم فان الضمير في ابوه يرجع الى زيد والممتنع عود الضمير
الذي ليس جزءا من العلم الى جزءه اما عود الجزء الى الجزء فيجوز معا لو ناه يظهر
انه لا يرد على القاضي ارجاع الضمير الى بعض اذ ليس في ذلك والمركب الا صورة الضمير
لا غير كما في الحاشية والوجوه التي ذكرناها على الثاني تاتي هنا ايضا فبطل القول
الثالث اعني مذهب القاضي وفي الحاشية قد يقال الا ان الخروج عن قانون
اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم انما يلزمان اذا جعلنا عشرة الثلاثة

على السبعة والجارية الا نصفها على النصف الجارية اما اذا اردنا التعبير عن
السبعة والنصف بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير تسمية فلا يلزم ذلك
مثلا اذا كان لزيد ولد ذو راسين قلنا ان نقول جاء زيد وان نقول جاء الذي
لولده راسان فان كان مراد القاضي ما ذكرناه فالمحذور ان منه فعان عنه
وفيه ما لا يخفى فان المحذور الاصلي اعني لزوم التناقض يبقى على حاله والغرض
دفعه ولا رابع اي ولا قول رابع لنا نحمل الكلام عليه فتعين القول الاول
وسقط الثاني والثالث وللثاني وهو ان المراد سبعة على بطلان الاول
والثالث لزوم كذبنا هو صدق قطعا يعني لو كان المراد بعشرة كلها
امتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
فلا بد ان يراد بالالف تسعمائة وخمسون اذ هو الواقع وللثاني ايضا
مناص اي لا مفر عن ارادة احدهما يعني العشرة بكلها او السبعة
والاول باطل للقطع بالاقرار بالسبعة فتعين الثاني وللثالث اي
وللقول الثالث وهو ان السبعة لها اسمان مفرد ومركب كما هو مذهب
القاضي بطلان القولين الاولين بما مر من انه اذا بطل ان يكون المراد بعشرة
معناها الدليلي للثاني وان يكون سبعة لدليل الاول فتعين ان يكون
المجموع لسبعة لانه لا بد من احد الثلاثة ويدفع كل من دليلي القول الثاني
والثالث بسبق الاخراج فاعل المصدر الاسناد معمول للمصدر فلا يلزم كذب
ما هو صدق قطعا ولا ان يكون المراد بالعشرة السبعة ولا

الاول
بطلان

يتعين

الاول حتى يتعين الثالث وفي الحاشية حاصله ان الاقرار انما يعلم
به باعتبار الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون الاقرار بالباقي
وهو السبعة بعد اخراج الثلثة وكذا الثاني الكلام في الاية وهو ان
الحكم باللبث على الباقي انما هو بعد اخراج الخمسين وفيه اي في سبق
الاخراج الاسناد كلام طويل الذيل وهو ان هذا يقتضي عدم لزوم
شيء على من قال ليس له على شيء الا خمسه وهو ينافي ما هو الحق من ان
الاستثناء من النفي اثبات ويلزم عدم افادة كلمة التوحيد لتضمنها
اخراجه سبحانه من الالهة اولا ثم اسناد المنفي الى الباقي فلا
يستفاد منها الا نفي ما سواه تعالى من الالهة لا ثبوت الالهية
له جل شانه اذ ليس في الكلام حكمان كما مر في الحاشية
لنا في الحاشية وفيها ايضا قد اوردنا مع ماله وعليه في حواشينا على
الشرح العضدي انتهى وفيها ايضا قال العلامة طاب ثراه في النهاية
وفاقا للحاجبي ان الاستثناء على قول القاضي ليس تخصيصا وعلى المذهب
المشهور تخصيص وعلى ما قلناه يحتمل هنا كلامه فتدبر فيه انتهى
يحتمل ان يكون وجه التدبر ما بينه العضدي من ان الاستثناء على
قول القاضي ليس بتخصيص فان التخصيص قصر العام على بعض مسمياته
وها هنا لم يرد بالعام بعض مسمياته بل اريد بالمجموع نفس مسماه وعلى
قول الاكثرين هو تخصيص لانه قصر العام على بعض مسمياته وعلى المذهب

التوحيد

المختار يحتمل ان يقال انه تخصيص نظرا الى الحكم فانه للعام في الظاهر والمراد الخصوص وان يقال ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الانفراد لم يغير الى تخصيص هذا وقيل التحقيق في هذا المقام ان الاستثناء المتصل لكونه عبارة عن اخراج شيء عن شيء كان مستدعيا لدخول الشيء الاول في الثاني ثم خروجه عنه وكون الدخول والخروج مضافين الى امر واحد محال اما ان يكون اخراج الشيء الاول من نفس الثاني او من حكمه والاول باطل والا لزم الحكم بخروج الجزء من الكل في له علي عشرة الا ثلاثة واشتريت الجارية الا نصفها فتعين الثاني فبطل الاول والاخران فقد عرفت بطلانهما ثم التناقض الذي مر مبني على ارادة العشرة وان لم يسند اليها حقيقة وجوابه اما بانا لا نريد العشرة اصلا او نريد ولا نسند اليها الا بعد اخراج الثلثة عنها او نسنده اليها قبله اسنادا مجازيا وهذا احتمال لم يذكر في طرق الاجوبة والله يهدي السبيل فصل اذا تعدد الاستثناء مع العطف سواء تكرر حرف الاستثناء مثل له عشرة الا اربعة والا ثلاثة او لا مثل الا اربعة وثلاثة او مع مساوات الثاني للاول مثل الا اربعة الا اربعة او زيادة الثاني على الاول مثل الا اربعة الا خمسة ففي هذه الصور يرجع الجميع الى المستثنى منه اما الاول فلوجوب تساوي المعطوف والمعطوف عليه في الحكم واما في الاخرين فلعدم صحة عوده الى

الاستثناء

الاستثناء الاول لكونه مستغرقا له فيعود الى المقدم عليهما وان لم يكن مع العطف ولم يحصل المساوات ولا الزيادة بان كان الا خبرنا قصا مثل له عشرة الا خمسة الا ثلاثة رجع الاستثناء الى ما يليه لكونه اقرب الى الثاني لا الى المجموع والا لزم التناقض لكون المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي فيحتاجان في الكيف بناء على ما ثبت من ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلو رجع اليهما معا لكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه من جملة الاثبات وذلك تناقض ولا الى المستثنى منه والا لزم ترجيح العود الى الابعد اعني المتنائي منه مع الصلاحية الى الاقرب ولما كان هاهنا قسم مختلف فيه عقد الفصل لاجله وبينه بقوله الاستثناء الوارد بعد جمل عطف بعضها على بعض بالواو فالتقييد بالواو عبارة الامام والامدي وغيرهما والاطلاق عبارة العلامة طاب ثراه والامام الرازي والتعميم في الواو وغيرهما من حروف العطف عبارة القاضي الشيخ رحمه الله والشافعية للكل اي لكل واحد من الجمل الحنفية للاخيرة اي للجملة الاخيرة ولا نزاع بين هؤلاء في امكان ان يرد الاستثناء الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور فالاول هو ظاهر في رجوعه للكل والثاني للاخيرة وفي الحاشية الخلاف غير مختص بالاستثناء ولا بالجمل بل واقع في الشرط والصفة والغاية وفي المفردات ويتفرع على ذلك فروع كثيرة

كالو قال وقفت علي اولادي واولاد اولادي الا الشعرا او قال علي اولادي
واولاد اولادي المحتاجين او الي ان يستغنوا ولما كان الخلاف في الاستثناء
بعد جمل اشهر عنه الفصل له وقاس الشرط والصفة والغاية عليه
في الفصل الاول انتهي وفيها ايضا في كلام بعض الاصوليين من اصحابنا
ان هذا النزاع غير مختص بالاستثناء ولا بالجمل بل جار في كل قيد بعد
الجمل وغيرها فهو واقع في الشرط والصفه والغايه وفي المفردات ويتفرع
علي ذلك فروع كثيرة كما لو قال وقفت علي اولادي واولاد اولادي الا الشعرا
او قال المحتاجين او الي ان يستغنوا وما فرعوا على هذه المسئله تفسير قوله
تع احل لكم ليلة الصيام الرفث الي نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم
الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتي يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود من الفجر فمن اعاد الغاية الي الجميع جوز البقاء علي الجنابة الي طلوع
الفجر لانه اذا انتهت المباشرة بطلوع الفجر لم يبق وقت ايقاع الغسل ومن
لم يعد الغايه الي الجميع لم يجعل الاية دالة علي ذلك المرتضي رضي عنه قا بل
بالاشتراك اللفظي بين عوده الي الجميع او الي البعض فيجب التوقف الي
ظهور القرينة الغزالي والقاضي وغيرهما قايلون بالوقف بمعني انا لا ندري
حقيقة في الكل او في الاخيره والذي الي الوقف مرجع الحاجبي لان مذهبه
ان ظهر انقطاع الاخيرة عما قبلها بامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال

او قال اولادي الي ان يستغنوا بالعلم

فللكل وان لم يظهر احدهما فالوقف وهذا يرجع الي هذا مذهب الغزالي لا
نه انما يقول بالوقف عند عدم القرينة كذا في الحاشية وفيها ايضا لا
ريب ان محل النزاع اذا لم تقم قرينة علي العود الي الكل ولا علي العود الي الا
خيرة بل كان سوق الكلام صالحا للكل من الامرين نحو اكرم بني تميم واهن
بني خالد الا الشعرا اما لو قامت القرينة نحو عظم العلماء ولا طف الشعرا الا
الفساق فلا كلام في العمل بمقتضي القرينة فالاستثناء في هذا المثال يعود
الي الجملة الاخيرة بلا نزاع انتهي وفيها ايضا الفرق بين مذهب الغزالي والمرتضي
ان الغزالي يقول لا ادري ان العود الي ايهما حقيقة والمرتضي يقول هو
حقيقة في كليهما فلا بد من قرينة كما في سائر المشتركات فهما موافقان
للحنفية في الحكم بثبوته عندهما في الاخيرة البتة لكن يخالفانهم في
الدليل فعندهما لعدم ظهور تناول الكل وعندهم لظهور عدم تناوله
انتهي وفيها ايضا لا خلاف لاحد في جواز الرجوع الي الكل والي الاخيرة لكن اختلفت
الشافعيه والحنفيه في ان اي الامرين اظهر ليحمل الكلام عليه عند عدم القرينة
عليه وهما قائلان بظهورية احدهما والمرتضي والغزالي قائلان بتساويهما فهما
يوافقان الحنفيه في الثبوت للاخيرة لكن لعدم ظهور شمول غيرها وهم
لظهور عدمه انتهي وفيها ايضا بعض المحققين من شراح التهذيب
اعترض في هذا المقام بانا اذا جعلنا النزاع في الاظهر كما قاله العضدي
فلا وجه لدعوي الاشتراك وفيه نظر فان النزاع في الاظهرية انما هو

بين الشافعية والحنفية والمرتضى رحمه الله منع الظهرية فتدبر انتهى و
جه التدبر ما تقدم من ان المرتضى والغزالي يوافقان للحنفية في الحكم و
يخالفان في الماخذ لانه يرجع الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا
يثبت في غيرها كالحنفية لكن هو لظهور عدم تناولها والسيد
لعدم ظهور تناولها وهذا وجه منع السيد الاظهرية والله
اعلم ابو الحسين انه ان تبين الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا
سواء اتحدت القضية كالقذف اولا كقوله اطعم ربيعة والعلماء
هم الفقهاء او اسما وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة واكرم مضر الا الطوال او احدهما
وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا
الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة وان تعلقت احدهما بالاخرى بان
اضمر حكم الاول في الثانية مثل اكرم ربيعة ومضر الا الطوال او اسم الاولى
مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد الى الجميع وفي الحاشية لم يجمع
مذهب ابي الحسين خاصا لان حاصله تفصيل القرائن لا غير **للاول** اعني
الشيخ والشافعية القائلين بعود الاستثناء الى الكل ادلة منها **صيرورتها** اي
صيرورة الجمل المتعاطفة في الحكم **كالمفرد** فالجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
فكما ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدا بمنزلة اسم واحد فيعود
الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذا تعاطف الجمل بمنزلة الجملة فيعود الاستثناء
الى الكل وفي الحاشية ان تلك الجمل المتعددة صارت بسبب العطف كالجملة الواحدة

فان العطف هذا شانه الا ترى ان الجمل في نحو زيد اكرم اباه وضرب اخاه
وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل تلك الافعال وكذا قولنا جاء الذي اكرم
اباه وضرب اخاه وقتل عبده واذا كانت تلك الجمل كالواحدة عاد الى الكل كما يعود
الى الواحدة هكذا قرر هذا الاستدلال بعض شراح المنهاج وتقرير بان المراد
المستدل ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة المتعاطفة فان قولنا اضرب
الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق
وزناة الا من تاب وكما يعود الاستثناء فيه الى الكل يعود فيها اذ هو في قوته
وفيه ان الدفع المنع من ان اعطاء الشيء حكم ما هو في قوته ليس بلازم فلا يخفى ان عبارة
الكتاب تنطبق على كل من تقريري الاستدلال ولا يخفى ان مبنى التقرير الثاني
على الاتفاق على العود الى الكل في المفردات وفيه ان هذا الاتفاق غير مسلم
بل النزاع جار في المفردات ايضا كما صرح به جماعة ففي قولنا جاء العلماء والوزراء
والشعراء الا بعضهم يحتمل كون الاستثناء من الشعراء لا غير **و** منها **استهجان
التكرير** اي استهجان الفصحاء تكرير الاستثناء في كل جملة قبل الاخرى وفي
الحاشية يعني ان العرب استهجنت التكرير نحو قولهم اكرم العلماء الا الفساق
جالس الشعراء وصاحب الاغنياء الا الفساق وبيان ذلك انه لو لم يكن هذا المخصص
ذاكرا بعد الاستثناء فيه الى الكل لم يكن مغنيا عن التكرار فلم يستهجن ذلك اذ لا طريق
الى اداء ذلك المضمون سواه فلا هجنة اذ لا مندوحة عنه لكنهم استهجنوه فعلم ان هذا
عند مندوحة انتهى ومنها لو قال والله لا اكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله عاد

الى الجميع اتفاقا ومنها انه صالح للجميع فالقول بالعود الى البعض تحكم فيعود
الى الكل ومنها انه لو قال علي خمسة وخمسة الا ستة لكان للجميع اتفاقا فكذا في
غيره من الصور قلنا ذلك للاشتراك والمجاز **ودفع** اي الدليل الاول وهو الثاني **بالمنع**
من صيرورتها كالمفرد ومن ان العرب فروا عن هجنة التكرار اي الاختصار مجيء
ان لا يكون قولهم ذلك للاختصار بل قصروا العود الى الاخيرة وللاختصار
طريق اخر كما في الحاشية فان قولك ضرب بنو تميم وقتل مضر وبكر وشجعان ليس
كالمفرد قطعا وهجنة التكرار عند قرينة الاتصال خاصة انما عند عدمها فلا
و على تقدير التسليم في الثاني **الهجنة** اي هجنة التكرار **للتطويل** لا للعود الى الكل
مع امكان عدمه بان يقول بعد الجمل **الا كذا في الجميع** فقوله في الجميع تصريح
بعوده الى الكل من غير تطويل وفي الحاشية الاستهجان انما هو للتطويل
بلا فائدة مع امكان الاختصار كان يقول بعد ذكر الجمل الا الشعراء في الجميع
والحاصل ان حصر الطريق في التكرار ممنوع لوجود غيره انتهى واجيب عن
الثالث بانه شرط لا استثناء فهو غير محل النزاع واعترض بانه اذا كان
الشرط للجميع فكذا الاستثناء فانه مخصص متصل مثله واجيب بان هذا
قياس في اللغة وقد ابطل ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم
تقديرا ولو سلم فهذا راجع للجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهي اليمين
المقدم عليها وذلك مما نقول به انما الكلام فيما لا قرينة فيها وفي الظهور وقد
يقال على الجواب الثاني عن الاعتراض ان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع

اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا واجيب عن والرابع يعني ما فيه منه
الرابع بان صلاحيته لا توجب ظهوره فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع و
ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع والحكم مندفع في القرب الى
الاخيرة وعن الخامس اولا انه غير محل النزاع لان كلامنا في الجمل وهذه مفردات
وثانيا انما رجع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم لانه زائد على المستثنى
منه فلا يجوز اتفاقا وثالثا ان مدعاكم الرجوع الى كل واحد لا الى الجميع
والحق ان النزاع فيما يصلح للجميع وللاخيرة وهذا ليس منه ولم يذكر المص قدس
سره من هذه الادلة الا الاقوى منها **وللثاني** اعني الحنفية القايلين بعوده
الاستثناء للاخيرة الادلة الاول **لم يرجع** الا الذين تابوا **الى الجلد**
في اية القذف ولو رجع الى الجميع لوجب ان يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط
اتفاقا وفي الحاشية عند اية القذف وهي قوله تع والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم
فالاستثناء واقع بعد ثلاث جمل الامر بجلدهم والنهي عن شهادتهم والاخبار
بفسقهم وهو لا يرجع الى الجميع لان الجلد لا يسقط بالتوبة اتفاقا وقول
الشعبي بسقوطه بها شاذ لا يلتفت اليه انتهى قوله لان الجلد لا يسقط بالتوبة
اتفاقا فعلى هذا تعين رجوعه الى الاخيرة وهذا معنى بطلان الوقف والاشتراك
وبقي مذهبان وقد بطل احدهما فتعين الاخر والا فبعدم العود الى الجميع لا يوجب

الاختصاص بالاخيرة وقد استدل على الاختصاص بها في هذه الاية بانها جملة
اسمية خبرية وسابقتاها فعليتان طلبيتان فكيف تعطف عليهما ومبني الكلام انما
هو على ذلك وكان المستدل يمنع عطف الخبر على الانشاء فيما له محل من الاعراب هذا مع
وايضا لم يعرض الاستدلال من جانب الحنفية كما قد يظن اذ النزاع انما هو
في الجمل المتعاطفة وغيرها خارج عن محل النزاع فكيف يستدلون به كذا
في الحاشية **و** الثاني **الثانية** اي الجملة الثانية المعطوفة على الاولى كالمسكوت عنه
كالسكوت عن الاولى اذ الظاهر ان المتكلم لم ينتقل عنها الا بعد استيفاء غرضه منها فلا يعود
الاستثناء اليها فيختص بالاخيرة اذ هي حايلة بين الاستثناء وبين سابقتها فكانت
الاولى كالمسكوت عنها والثالث لو قال علي عشرة الا اربعة الا اثنين عاد الا اثنين
الى الاخيرة وهو الا اربعة فيفيد استثناء الاثنين من الاربعة حتى يلزم
ثمانية والرابع ان حكم الاولى بكمالها متيقن ورفعه برفع البعض بالاستثناء
مشكوك فيه لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه فيعود الى الاخيرة والخامس
انما يرجع الاستثناء الى ما قبله للضرورة لكونه على خلاف الاصل وهو عدم
استقلاله وما وجب للضرورة فيتقدر بقدرها ويكفي في ذلك العود الى جملة
واحدة ثم الاخيرة هي المتحققة سواء عاد اليها فقط او الى الجميع فيحمل عليها
دون ما لم يتحقق **ودفع** دليلهم الاول **بصرف الدليل** عن اصل العود
الى الجميع اذ لا يلزم من ظهوره في الجميع العود اليه دائما بل قد يصرف عنه لدليل وها هنا
كذلك لان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة انما يسقط باسقاط المستحق ولاجل

انه ظاهر

انه ظاهر في العموم وقد خولف به في الجلد لدليل عاد الى غيره من رد الشهادة
والتفسيق اتفاقا ولو اختص بالاخيرة لما تعدى عنها وفي الحاشية جواب عن
اول دليلي الحنفية وتقريره ان الدليل صرف عن عود الاستثناء الى الجملة الاولى
لان الجلد حق انساني فلا يسقط بالتوبة فليس محل النزاع انتهى وفيها ايضا من
اضافة المصدر الى الفاعل اي ان الدليل صرفها عن اعادة الاستثناء في الاية
الى الجلد لانه حق الادمي فلا يسقط بالتوبة ومحل النزاع اذا لم يكن هناك
صارف **والكل كالواحد** اي ودفع الثاني بكون الكل كالجملة الواحدة فلا تكون
الثانية حائلة والاولى مسكوتا عنها وفي الحاشية جواب عن ثاني دليلي الثاني اي
لا نسلم انه كالسكوت بل الكل كالجملة الواحدة انتهى ودفع الثالث اولا بان الكلام
في الجمل المعطوف بعضها على بعض بالواو فاين الواو هنا وثانيا ان الكلام في
الجمل وهذه مفردات وثالثا ان ها هنا يتعذر عوده الى الجميع والا لكان الا اثنان
مثبتا منفيا وكان لغوا اذ يصير ثبت ستة كما يلزم دونه اذ لا فرق بين ان
يستثنى منه اربعة او يستثنى منه اربعة الا اثنين واثنان واذا تعذر الجمع تردد
بين الاولى والاخيرة فجعله للاخيرة اولى لانه اقرب وهم يعتبرون الاقرب في
غير موضع ولو تعذر عوده الى الاخيرة تعين عوده الى الاولى نحو له علي
عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيكون اللازم خمسة ودفع الرابع اولا بانا لا نسلم
ان حكم الاولى متيقن اذ لا تيقن مع جواز كون الاستثناء للجميع وثانيا فالاخيرة
كذلك لان حكمها ثابت باليقين والرافع مشكوك لجواز رجوع الاستثناء الى
الاول لدليل يدل عليه ودفع الخامس بانا لا نسلم انه يرجع للضرورة بل
عندنا ان وضعه للجميع فلا يقيد بالاخيرة كما لو دل دليل على عوده للجميع فانه
معتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم من دعوة للاخيرة **وللثالث**

اعني المرتضى رضي الله عنه القائل بالاشتراك بين كونه للجميع وللاخيرة اوله الاول
حسن الاستفهام عن العود الى الكل والبعض نفيا لابهام المراد فلولا الاشتراك لما
حسن ذلك و الثاني اصالة الحقيقة لو وجد عوده للجميع في قوله تعالى اولئك جزاؤهم
ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون الا الذين تابوا وللاخيرة في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن
شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فكان حقيقة
فيهما ولزم الاشتراك والثالث صحة عمل كل الجمل او بعضها في الحال وظرف
الزمان والمكان فتقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة
او في المسجد فكما صح العمل في المذكورات فكذا في الاستثناء والجامع بينهما
كون كل منهما فضلة يأتي بعد تمام الكلام ودفع الاول برفع الاحتمال
فالاستفهام لرفع الاحتمال لان الاستعمال الدال على الحقيقة ليس بنص في
احدهما بل ظاهر مع قيام احتمال الاخر فاذا صرح بانه حقيقة في احدهما
اندفع ذلك الاحتمال وايضا لا نسلم ان الاستفهام دليل الاشتراك لجواز ان يكون
حسنه لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه وايضا يصح الاستفهام عن افراد المعنى
عند اطلاق لفظه وذلك يبطل صحة الاستفهام على الاشتراك ومرجوحية
الاشتراك اي ودفع الثاني بمرجوحية الاشتراك اذ الاصل عدمه وعند
التعارض المجاز خير منه ودفع الثالث بمنع الحكم في الاصل بل الحال والظرفان
يعودان الى الجميع كما ذهب اليه اهل المذهب الاول في الاستثناء او الى الاخيرة
كما ذهب اليه اهل المذهب الثاني وايضا تمنع علية المشترك على انه قياس في اللغة
وايضا لا يلزم من صحة عوده الى الجميع او الى البعض كونه حقيقة فيهما لاحتماله
عدم الاشتراك ولم يذكر المص قدس سره ادلة الرابع لانه مجموع تلك الادلة وتعارضها

في نظره ادلة وقفه كما في الحاشية ونقل عن المصادر بان مذهب الشيخ ابي علي الله
قدره ان الاستثناء يرجع الى الاخيرة قطعا ويتوقف في رجوعه الى غيرها مما تقدم
وقصره في الاخيرة والله اعلم فصل من المسائل التي في احكام الاستثناء المتصل
الاستثناء من الاثبات نفي اجماعا على الاصح كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما وبالعكس اي من النفي اثبات على الاصح وقالت الحنفية المستثنى مسكوت
عن نفيه واثباته حيث قالوا الاستثناء من الحكم في النفي ليس للاثبات بتحقق الواسطة
وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بنفي او اثبات و
في الحاشية مما يتفرع على هذا الاصل ما لو حلف ان يأكل هذا الرغيف مثلا فهل عليه
اكله ام لا انتهى وفيها ايضا المشهور ان الحنفية يوافقون في الشق الاول و
انما يخالفون في العكس فقط ويفهم من كلام بعضهم انهم يخالفون في الشقين معا
بل عباراتهم في كتبهم الاصولية تنادي بذلك حيث قالوا ان قول النحاة الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم على المستثنى بحكم الصدر لا انه
يحكم عليه بنقيضه ولعل المذهب الاول مذهب قدمائهم والثاني مذهب
متأخريهم وعباراتنا في هذا الكتاب يمكن تنزيلها على كل من المذهبين كما لا
يخفى انتهى قوله من النفي اثبات وبالعكس مجاز يعني ان الحنفية يؤولون
كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم
بالعدم لكونه لازما له قوله والمراد انه يحكم على المستثنى بحكم الصدر يعني انه
للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفي او الاثبات في الصدر
قوله كما لا يخفى يعني لا يخفى من تنزيلها على المذهبين فان نزلت على الاول
كان قوله عن نفيه واثباته راجع الى العكس فقط وان نزلت على الثاني كان
معناه المستثنى مسكوت عن نفيه واثباته راجع الى العكس فقط وان نزلت

على الثاني كان معناه المستثنى مسكوت عن نفيه في صورة الاثبات ومن اثباته
في صورة النفي فليس من الاثبات نفي ولا من النفي اثبات بل هو تكلم بالباقي بعد
الثنيا ومعناه انه اخرج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى فنفي مثل
على عشرة الا ثلاثة لا ثبت الثلاثة بحكم البراءة الاصلية وعدم الدلالة على
الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفي مثل ليس على الا سبعة لا
يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ لغة وانما يثبت بحسب العرف وطريق الاشارة
كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرك ومن القايل بنفي الصانع
بحسب عرف الشرع **لنا** على ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس **النقل** عن اهل
العربية انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ **و** لنا ايضا ان النفي اثبات
كلمة التوحيد في لا اله الا الله فانها لو لم تكن كذلك لم يتم بها التوحيد واللازم
بط بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم باثبات الالهية لله تع ونفيها عما
سواه والمفروض انه لا يفيد الاثبات له وانما يفيد النفي فقط فلو تكلم بها دهري
منكر لوجود الصانع وهي لا تفيد الا نفي الغير لما نافى معتقده ولم يعلم بها اسلامه
واعلم ان لا في كلمة التوحيد لنفي الجنس والاه اسمها قيل والخبر محذوف تقديره
موجود او ممكن وقيل مستحق للعبادة وجمع من المحققين على عدم الاحتياج
الى تقدير خبر لان الا الله مبتدا ولا اله خبره اذ الاصل الله اله فلما اريد الحصر زيد
لا والا معناه الله اله معبود بالحق لا غيره وقيل ان دلالتها على وجوده تع بالاشارة
لانه لما ذكر لا اله ثم استثنى الله تع منه ثم حكم على الباقي بالنفي كان ذلك اشارة
يفهم اي ان الحكم الاستثناء خلاف الاول والا لما خرج منه وقيل انها دالة لغة على نفي
الامكان او الوجود عن سوى الله تع ولم تدل على وجوده او على امكانه عرفا لكنها
دالة على وجوده ونفي غيره شرعا فهي كلمة توحيد في عرف الشرع وجعل المص قدس

سره

سره هذا القيل دعوى ورده بقوله **ودعوى** اي ودعوى الحنفية **ان افادتها**
اي افادة كلمة التوحيد له اي للتوحيد **شرعية** حيث تدل على نفي غيره تع في عرف
الشرع **لا لغوية** حيث لا تدل في عرف اللغة **باطلة** خبر دعوى وبين حيث دعواهم
هذه يبطلون كلام اهل العربية بالمجازية كما تقدم في الحاشية ووجه بطلانها
ان انكار دلالة ليس في الدار الا زيد على كونه فيها لغة من قبيل انكار الضروريات
واجماع اهل العربية على ان الاستثناء من النفي اثبات لا يحتمل التاويل وانما من
الاثبات نفي وان احتمل التاويل لكن في بادي الراي لا عند التامل وفي الحاشية
لان العربي القح الذي لم يسمع اصطلاح الشرع لا يحكم عليه باقراره بالتوحيد
لو نطق بها مع انه يحكم باسلامه واقراره بالوحدانية فلو استفيد اقراره بالتوحيد
من اقراره بلفظ يفيد التوحيد في اصطلاح الشرع دون اللغة دار انتهى احتج
الحنفية بانه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم من قوله عم لا صلوة الا
بطهور ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وانه بط اتفاقا **و** الجواب **اخراج الطهور**
ليس من الصلوة لانه لم يقل لا صلوة الا الطهور بل قال بطهور فلا يصح استثناء الطهور
من الصلوة والا لصار منقطعا فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى في
الحقيقة يتعلق به قوله بطهور والا فلا صلوة تثبت بوجه من الوجوه الا
باقترانها بالطهور على ان يكون ظرفا لغوا صلة للمستثني اي الا مقترنا
بطهور وذلك المتعلق هو المستثنى واما المستثنى منه فعلى الاول مذكور
باقترانها هو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف هو بوجه من الوجوه ف
الاستثناء مفرغ فان اختار الخصم الاول فيطرد قولهم الاستثناء من النفي اثبات
فان كل صلوة بطهور صلوة حاصلة قطعا ولا فساد فيه وان اختار الثاني ف
هو لا صلوة تثبت بوجه من الوجوه الا بطهور فانه انما يثبت بهذا الوجه الطهور

والتقدير اي بالتقدير [illegible] الاستثناء [illegible] صحيح [illegible]

ولا تخلو عنه كما تقول كتبت بالقلم فانه لا يقتضي عليه القلم بالاستقلال بالكتابة
بل كونه آلة لا تحصل الكتابة الا به فهذا صريح بكون الطهور شرطا للصلوة كما
قال كلا وجه يعتبر في ثبوتها الا هذا ويلزم ثبوت كونه شرطا وانه حق لكن لا يلزم
من وجود الشرط وجود المشروط لزوما كليا يحصل بمجرده بل يحصل بحصوله
بالجملة فكذا الاقتران بالطهور مما يحصل بحصول الصلوة في الجملة ونوضحه
ببيان وجه الاعتراض على الاول وهو انه ان اريد الحصول الشرعي فلا اطراد
اذ قد يوجد الطهور ولا يوجد غيره من الشرائط فلا يصح وان اريد الحصول
الحسي فلا معنى للاستثناء لان كل صلوة فهي حاصلة قطعا سواء كان بطهور
او بغير طهور وان اريد ان الصلوة بغير طهور ليست بصلوة حقيقة فكذا
بدون سائر الشرائط وعلى الثاني انه اذا كان التقدير لا صلوة تثبت بوجه
الا بهذا الوجه يلزم الثبوت لهذا الوجه البتة ليكون اثباتا والا يكون
مترددا بين النفي والاثبات ولا يفيد تحقق الثبوت في الاوجه يعتبر
في الصلوة الا الاقتران بالطهور لانه كلام آخر ليس من لوازم هذا الكلام ولا
من لوازمه والجواب عن اصل الاستدلال انا لا نسلم ان قولنا لا صلوة الا
بطهور يقتضي صحة كل صلوة ملصقة بالطهور بل لا يقتضي الا صحة صلوة
بطهور في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة الا عند
الاقتران بالطهور في الجملة كما اذا وجدت سائر الشرائط والاركان فاندفع
الاشكال من جهة الاثبات اذ ثبت بالدليل ان من النفي اثبات وكذا اي وكذا
التقدير يدفع الاشكال في النفي لا عم الذي يقتضيه الاستثناء المفرغ في
مثل هذا التركيب وجهان ووجه الاشكال انه يلزم ان لا تكون الصلوة
بلا طهور صلوة على التقدير الاول وان لا تثبت بوجه غير هذا الوجه على

التقدير

التقدير الثاني فيلزم نفي جميع الصفات المعتبرة اذا حصلت مع الطهور وكذلك في قولنا ما زيد الا عالم فانه يلزم ان لا يكون انسانا ولا حيا ولا موجودا
ولا شيئا الى غير ذلك وبيان دفعه بتقدير الوجهين احدهما ان المراد المبالغة
في تحقيق العلم لزيد كان قائلا قال ما زيد عالم فقال ما زيد الا عالم نفيا لما
يتوهمه المخاطب من نفي العلم وثبوت الجهل له والاخر ان ذلك الكلام انه
فكان سائر الصفات بالنسبة اليه غير معتبرة والذي عليه ارباب اهل المعاني
ان المراد نفي ما يتوهمه المخاطب من الحكم واثبات غيره فاذا قال لا صلوة الا
بطهور فانما يرد على من يظن ان الصلوة اذا استجمعت الشرائط صحت بدون
الطهور فكان معناه انها لا تصح مع ذلك وتصح مع الطهور وكذا في ما زيد الا
عالم انما يقال له ردا لمن يقول انه جاهل هذا وقيل الغرض من هذا الكلام
تحقيق المقام ولا تعلق له بجواب الاستدلال وقيل بل المراد ان التقدير الاول
لا اشكال فيه اصلا والتقدير الثاني لا اشكال فيه ايضا في جانب الاثبات
حيث افاد ان اقتران الطهور معتبر في ثبوت الصلوة وانما الاشكال على هذا
التقدير في جانب النفي حيث كان استثناء مفرغا مفيدا نفي جميع الشروط سوى
الطهور وكذا في مثل ما زيد الا قائم واعلم ان في عبارة سعد الدين على تحقيق
عادة قاعدة الحنفية كلام هذا لفظه وتمام تحقيق هذا الكلام في شرح
التنقيح وفي الحاشية احتج في التنقيح على ذلك بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطاء اذ لو كان من النفي اثبات لكان المعنى له ان يقتله خطاء
وكيف يأذن الشارع في قتل الخطاء والجواب تارة بمنع اتصال الاستثناء
الاخرى بان معنى له ان يقتله خطاء رفع الحرج وهو اعم من الاذن كما في
المكروه مثلا سلمنا لكن عدم جواز الاذن في الصورة المحمول عليها الاية ممنوع

لان النفي يتعين كما ذكره العلامة طاب ثراه في النهاية ما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا اذا خطأ وظن انه ليس مؤمنا اما باختلاطه بالكفار فيظنه
منهم او برؤيته من بعيد فيظنه صيدا وهاهنا جواب آخر وهو انما كان لمؤمن
ليس معناه ما جاز له كما ظننتم ام لا يجوز ان يكون المعنى وما وجد او ما
ثبت او ما تحقق لمؤمن ولا يلزم ما ذكرتم انتهى قوله تارة بمنع اتصال
الاستثناء اعلم ان هذا المنع يأتي على جميع ما تمسك به الحنفية ومن ثم
قيل في مثل لا صلوة الا بطهور ونحو ما تلاه منقطع اذ لم يدخل الطهور في
الصلوة فلا اخراج حقيقة **والتخصيص بالشرط** مثل اكرم بني تميم ان اقاموا
الصلوة **والصفة** مثل اكرم بني تميم الطوال **والغاية** مثل اكرم العلماء
الى ان يخالطوا الجهال **كالاستثناء في كثير من الاحكام** كشرطية الاتصال
عرفا واذا تعقب الجمل بالواو فهل يعود الى الكل او الى الاخيرة وعن ابي حنيفة انه
فرق بين الشرط والاستثناء فجعل العود في الشرط للكل وفي الاستثناء للاخيرة
واما شرطية الاتصال في الصفة والغاية لم تتحقق وتتبع قدس سره في
كثير من الاحكام لان هذه المخصصات ليست مثل الاستثناء في جميع احكامه
لجواز الاستغراق فيها دونه وقد قدمنا البحث في هذه المذكورات عند التخصيص
بالمتصل وبينا ان المختار في الاستثناء هو المختار في احكامها المشاركة له
والخلاف هو الخلاف هنا وقد قيل ينبغي ان تورد مباحث الاستثناء بأسرها
عقيب الفصل الاول لبيان التخصيص لئلا يتخلل مباحث التخصيص بالمنفصل
بين مباحث التخصيص بالمتصل وانت خبير بان هذا وامثاله من نوع
عنه قدس سره بما يقصده من الاختصار **وبالعقل** اي والتخصيص بالعقل
شايع عند الجمهور غيرهم ومنه قوله تع خالق كل شيء فالعقل خصصه عند

المعتزلة بغير افعالنا وعند الكل بغير القديم تع ومنه وهو على كل شيء قدير
ولله على الناس حج البيت فالعقل قاض بخروج الواجب عنه تع لاستحالة كونه
مقدورا له وبخروج من لا يفهم الخطاب كالاطفال والمجانين **وحجة المانع**
من تخصيص العقل **واهية** اي ضعيفة لانه قال اولا لو كان مثل ذلك تخصيصا
لصحة ارادة العموم لغة لان في التخصيص فرع العموم واللازم باطل اما
الملازمة فلان تلك مسمياته لغة واطلاق اللفظ على مسمياته لغة صحيح
قطعا واما انتفاء اللازم فلان ذلك لا يصح لغا قيل فاذا قلنا هو خالق
كل شيء فهم منه لغة انه اريد به غير نفسه ولو اريد به نفسه لخطأ لغة و
الجواب ان التخصيص في المفرد وهو كل شيء ويصح ارادة الجميع به لغة فاذا وقع
في التركيب فانتسب اليه وهو المخلوقية والمقدورية هو المانع من ارادة الجميع
ونص على البعض وهو غير نفسه والعقل هو القاضي بذلك ولا معنى للتخصيص
عقلا الا ذلك على انه لا يصح في التركيب للجميع ايضا لغة ولو اراد دخوله تع في
مسميات العام لم يخطأ لغة وانما يكذب في المعنى والخطأ لغة غير الكذب
في الخبر قال ثانيا لو كان العقل مخصصا لكان متاخرا واللازم منتف اما
الملازمة فلان تخصيص الشيء بيان للمراد منه والبيان متاخر عن المبين
لامتناع البيان ولا مبين واما انتفاء اللازم فلتقدم العقل على الخطاب
ضرورة والجواب ان العقل له ذات وصفة وهو انه بيان له فاذا اردت بتاخره
ذاته فلا يلزم وان اردت تاخر كونه بيانا فلا يمتنع قال ثالثا لو جاز التخصيص
بالعقل لجاز النسخ بالعقل لانه بيان مثله واللازم منتف بالاجماع والجواب انه
لا نسلم الملازمة بان النسخ اما بيان مدة الحكم واما رفع الحكم على المذهبين
وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب

قد يدركه العقل كما في الصور المذكورة قال ربما تعارض دليل الشرع ودليل
العقل وترجيح احدهما بلا مرجح تحكم والجواب لا نسلم التحكم فانهما لما تعارضا و
جب تأويل المحتمل وهو دليل الشرع لاستحالة ابطال القاطع اعني دليل العقل و
ذكره له فيما تقدم مع الحس ودليل السمعي لمناسبة ذكرها هناك مع غيرها من
الفوائد وذكره لا دليل العقل هنا دونهما لكونه هو الحاكم **فصل** اذا ذكر عام وعقبه
ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله لما حكمه لنا رأي بيانه قدس سره **قيل الضمير في
مثل قوله تع وبعولتهن مخصص** بكسر الصاد اسم فاعل يعني مخصص للعام المتقدم اعني قوله تع
والمطلقات يتربصن فيختص التربص بالرجعيات دون البائنات وفي الحاشية
صرح الحاجبي بان القائل بذلك امام الحرمين وابو الحسين البصري ووافقهما العلا
مة طاب ثراه في النهاية وخالفهما في التهذيب فقال فيه بالوقف ووافقا للتحري في
المحصول وذكر الآمدي ان امام الحرمين وابا الحسين قايلان بالوقف ونسب
العلامه في النهاية القول بالوقف اليهما ايضا فالظاهر ان الحاجبي واهم انتهى وفيها
ايضا الاية الكريمة هكذا والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل
لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر و
بعولتهن احق بردهن والمراد بمثل هذه الاية كل عام يعقبه ضمير او حكم يرجع
الى بعض ما يتناوله فهل يكون رجوعه الى ذلك البعض مخصصا لذلك العام فان
ضمير برده من للرجعيات فهل يخص الحكم بالتربص بهن او يبقى على عمومه شاملا
للبائنات ايضا انتهى قوله والمراد بمثل هذه الاية كل عام يعقبه ضمير او حكم يعني سواء
كان ذلك في الاستثناء مثل الا ان يعفون المختص بالكاملات دون الصغيرة و
المجنونات فهل يخصص لفظ النساء الواقع في قوله تع لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ليكون المراد بهن الكاملات ام لا وكذا التقييد بالصفة مثل بانها

النبي اذا طلقتم النساء اي قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا يعني الرغبة في
الرجعة وانما تتأتى في الرجعية دون البائن ومثال التقييد في الحكم ما ذكره
في المتن ووضحه في الحاشية وفي الحاشية ايضا من هذا القبيل قوله تع للذين
يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا
الطلاق فان الله سميع عليم فان قلنا الضمير مخصص لم يقع الايلاء بالمتمتع
بها اذ لا طلاق فيها وان قلنا بعدم تخصيصه وقع الايلاء بها **ومنعه** اي منع
تخصيصه لان الضمير الراجع الى بعض ما يتناوله العام **الشيخ** ره **والحاجبي** و
الآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج على المنع ايضا ووفاقا للقاضي عبد
الجبار وجماعة من المعتزلة والاشاعرة **وللعلامه** طاب ثراه **قولان** في النهاية
يخصص وفي التهذيب الوقف **والمرتضى** رضي عنه **والمحقق** قدس روحه قايلان
بالوقف يعني انه لم يثبت عندنا هل هو مخصص ام لا **وهو** اي القول بالوقف
اسلم لما فيه من تجنب القول في الاحكام من غير ثبت وفي الحاشية مما يتفرع
على ذلك ما لو كان لزيد عبيد بعضهم عرب وبعضهم اتراك فقال لعمرو بعتك
عبيدي بكذا فعلمهم لسان العرب فهل يكون هذا موجبا لتخصيص العبيد
الذين وقع عقد البيع عليهم بالعبيد الاتراك ام لا **للاول** اي للقائل بالتخصيص
يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم المرجع **مخالفة الضمير لمرجعه** اي مرجع
ذلك الضمير لانه يكون عائدا الى البعض لا الى الكل وانه باطل وفي الحاشية
ان عدم التخصيص يوجب المخالفة المذكورة ومع التخصيص لا مخالفة لان المراد
بالمطلقات ح الرجعيات لا ما يشمل البائنات انتهى واجيب بان الضمير كما عاد
الظاهر و تنك انه لو عاد الظاهر واريد به ثانيا الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول
ولم يحكم بكونه غير الاول وتخالفا له فكذا هاهنا وفيه ما يأتي **والثاني** اي للقائل

ببقاء عموم المرجع مجازية لفظ لا تستلزم مجازية آخر لانهما لفظان فلا
يلزم من خروج احدهما اعني الضمير عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر
وصيرورته مجازا غايته ان ظاهر الضمير ان يكون عاما وقد خص فلا يلزم
مثله في المرجع اليه وفي الحاشية حاصله ان الضمير موضوع ليستعمل في العود
الى نفس المذكور قبله فعوده الى بعضه مجاز وارتكاب هذا التجوز فيه لا
يوجب ارتكابه في غيره اعني المرجع فينبغي ابقاؤه على حقيقته من العموم
اذ لا موجب لخروجه عنها بخلاف الضمير فان القرينة صارفة عن ابقائه على
حقيقته اعني العود الى نفس المذكور قبله فتامل انتهى وبيانه ان الضمير
في مثل ما نحن فيه موضوع ليستعمل في العود الى نفس المذكور قبله اعني المطلقات
الشامل للرجعيات والبائنات فاختصاصه بالرجعيات مجاز ولا يلزم من
ارتكاب هذا التجوز في مرجعه اعني المطلقات بل يبقى على عمومه
اذ لا موجب لخروجه عن حقيقته بخلاف الضمير فان القرينة صارفة
عن ابقائه على حقيقته ووجه التامل انا في مثل هذا نمنع المنافاة وان
تخصيص الضمير من غير تخصيص لشئ **لنا** على الوقف اسلم **تعارض المجازين**
بين ظاهر العموم وظاهر الضمير **بالامرجح** تخصيص الظاهر او المضمر دفعا
لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات لو اريد بها الرجعيات ليكون
الضمير على ظاهره ويحصل الاول بتخصيص المظهر والثاني بتخصيص المضمر بان
يجعل كانه عين الكل ثم يقتصر على الرجعيات ومتى تساويا في الحكم نوجب التوقف ك
العلامة طاب ثراه لو قال اضرب الرجال الا من افتدى بماله كان حمل الرجال على
الذين يصح عود الاستثناء اليهم دون الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي
المجازية في الاستثناء اذ يصير تقديره الا من يفتدي بعضهم بماله والكتابة في

[illegible]

الاستثناء اذ يصير تقديره الا من يفتدي بعضهم بماله والكتابة في الاستثناء يجب
رجوعها الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازان وجب
التوقف وفي الحاشية لانه لا بد ان يلزم اما مجازية الضمير بالعود الى
البعض او مجازية المرجع بارادة البعض وهذا باعث على التوقف وموجب لحد
الدليلين معا وحكاية الاستخدام تحت الاول **والاستخدام تابع** عطف على
تعارض المجازين اي ولنا شيوع الاستخدام وهو ان المراد به لفظ معنيان فيراد
به احدهما وبضميره الاخر مثل والمطلقات فانه محتمل للبوائن والرجعيات
محتمل للرجعيات فقط والاول معنا والثاني معنا آخر فيراد بالمطلقات المعنى
الاول وبضميره الذي في قوله تع وبعولتهن المعنى الثاني وهذا خدش لدليل
المذهب الاول القائل بان الضمير مخصص وتعارض المجازين خدش
لدليلي المذهبين معا كما تقدم في الحاشية واجيب عن دليل مذهب السيد
بان الظاهر والمضمر ظاهران في العموم وتخصيص المظهر مستلزم لتخصيص
المضمر من غير عكس فتخصيص المضمر لقلة المخالفة فيه ارجح ورد عليه ان الضمير
انما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله واذا اريد بالمطلقات مثلا الرجعيات
لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه ولهذا قيل الاصوب ان يقال الظاهر اقوى
فيكون الضمير الاضعف اولى بالتخصيص وبالصرف عن الظاهر وانت خبير بان
ما اختاره المصنف قدس سره هو المختار والله العالم عالم الاسرار **المطلب الثالث**
في المطلق والمقيد وهما من مشتركات الكتاب والسنة ولما كانا قريبين من العام
والخاص فذكرهما عقيبهما وحد الاول بقوله **المطلق ما دل على شايع في جنسه**
ومعنى الشيوع كون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة ممكنة الصدق عليها من
الحصص المندرجة تحت مفهوم كلي لهذا اللفظ من غير تعيين فخرج المعارف

كلها لما فيها من التعيين شخصاً نحو زيد وهذا او حقيقة نحو الرجل واسامة
او حصة نحو فعصى فرعون الرسول او استغراقاً نحو الرجال وكذلك كل قام و
لو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق
انه ينافي الشيوع بما ذكرناه من التعيين وفي الحاشية قال النحرير في المحصول
اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي غير ان يكون فيها دلالة على شيء من قيود
تلك الحقيقة سلباً او ايجاباً هو المطلق والبيضاوي في المنهاج موافق له لكن
الاطلاق المطلق حصة محتملة لحصص من كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك
كما صرح به العضد وبينه في الحواشي التي علقها على شرحه انتهى وحد الثاني
بقوله **والمقيد بخلافه** اي بخلاف المطلق وفي الحاشية ما دل على غير شايع
في جنسه سواء كانت دلالته عليه باصل الوضع كالاعلام ونحوها او بضميمة
ضميمة نحو رقبة مؤمنة فقال العلامة في آيات المقيد يقال لمعنيين الاول
ما كان دالاً على معين كزيد وهذا الرجل والثاني ما كان دالاً على وصف مدلول
المطلق بوصف زائد كقولنا ثوب مصري انتهى قوله ثوب مصري يعني هذا و
ان كان مطلقاً من جهة صدقه على كل واحد من الثياب المصرية الآحاد
الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد باعتبارين وعلى هذا
يقال المقيد ما اخرج عن شايع بوجه ما فيندرج فيه مثل رقبة مؤمنة فانها
وان شاعت بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت عن الشياع بوجه ما حيث
كانت شايعة بين المؤمنة وغيرها فازيل ذلك الشياع عنه بقيد مؤمنة
فكان مطلقاً من وجه مقيداً من آخر هذا وقيل ان جميع ما ذكر في تخصيص العام
من متفق ومختلف ومختار ومزيف جار مثله في تقييد المطلق ويزيد حكم
المطلق ما ذكره قد شرع بقوله **فان اختلف حكمهما** اي حكم المطلق والمقيد نحو اكرم هاشمياً

هاشمياً
نقا

درقم بين الد

هاشمياً جاهلاً هاشمياً تقياً **نحو فلا حمل مطلقاً** اي بينهما فلا يحمل
المطلق على المقيد ولا المقيد على المطلق **اجماعاً** لعدم العلاقة الموجبة لذلك
وفي الحاشية سواء كان الحكمان امرين او نهيين او مختلفين وسواء اتحد
الموجب او اختلف وهذا التعميم والاجماع مذكوران في اكثر كتب الاصول لكن
في بعضها ان اكثر الشافعية قائلون بالحمل ان اتحد الموجب نحو البدل في التيمم
التيمم على ما اخر المصنف بتقييدها به في الوضوء واتحاد الموجب وهو الحدث
الا مع التوقف اي توقف احد الحكمين على الآخر وفي الحاشية نحو اعتق
في الظهار رقبة لا تملك رقبة كافرة فتحمل رقبة الظهار على المؤمنة لتوقف
العتق على الملك وان كان الحكمان اعني الاعتاق ونفي تملك الكافرة مختلفين
وفي الشرح العضدي وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين وهو سهو ظ
انتهى لان العتق حكم دون الظهار لانه سبب **والا** اي وان لم يختلف حكمهما
مثل اطعم عالماً اطعم عالماً تقياً **فان اتحد موجبهما** اي موجب المطلق و
المقيد **مثبتين** او حال كون المطلق والمقيد الغير مختلفي الحكم المتحدي
الموجب واردين في صورة الاثبات **حمل** اعني المقيد **اجماعاً** على ان يكون
بياناً للمطلق فيحكم على المقيد بما هو المراد من المقيد لان المطلق جزء
من المقيد والآتي بالكل آت بالجزء فالآتي بالمقيد يكون عاملاً بالدليلين
والآتي بالمطلق يكون مهملاً لاحدهما والعمل بهما اولى من اهمال احدهما
مع امكانه كما ستأتي **لا نسخاً** اي لا يكون المقيد نسخاً للمطلق سواء
تقدم عليه او تأخر عنه وفي الحاشية عند قوله مثبتين نحو ان ظاهرت فا
عتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وهذا اجماع نقله صد في به
فلا يجزي اعتاق غير المؤمنة ولو حملنا المقيد على المطلق لاجزأ و
المؤيد بالحمل الاجماعي العمل بالمقيد فلا ينافي الاجماع في النسخ فقد ير

بقي هاهنا اشكال اشار اليه صدر الشريعة في بر وهو قيام احتمال ان يراد
من المقيد الندب بمعنى كونه افضل الواجبين وهذا وان كان تجوزاً لكن
ارادة المقيد من المطلق تجوز ايضاً فتعارض المجازان ويبقى المقيد
المطلق بلا معارض واجاب ابقاه الله روحه بان براءة الذمة انما تحصل
بالحمل على المقيد هذا كلامه وقد يناقش في مجازية المطلق اذا اريد به
المقيد لكن الاظهر مجازيتها لان اطلاق العام على الخاص باعتبار الخصو
صية لا باعتبار الاندراج مجاز عند المحققين انتهى قوله تقدير وجه
التدبر ان يقع الخلاف في الواقع في ان المقيد هل هو بيان او نسخ في صورة
التاخر قرينة على ان دعوى الاجماع صورة التقدم فقط فلا ينافي الاجماع
الخلاف في النسخ قوله بقي هاهنا اشكال هو ما يقال ان حكم المطلق تمكن
المكلف من الخروج عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة
والمقيد يمنعه من ذلك للاقتضاء حكماهما وح يقول العدول عن مقتضى
المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد
على الندب بمعنى كونه افضل الواجبين وان كان هذا مجاز وهو خلاف الا
صل فارادة المقيد من المطلق مجاز ايضاً فتعارض المجازان ويبقى المطلق بلا
معارض قوله وقد يناقش في مجازية المطلق بان يقال حمل المطلق على
المقيد ليس بمجاز لانه لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلاً للامر المطلق
ولو كان مجازاً لما كان كذلك **وقيل يراد** بالنسخ **ان تاخر المقيد** عن المطلق
لنا في الاستدلال على مطلبين اولهما ان الحمل بياناً لا النسخ وثانيهما ان الوا جب
حمل المطلق على المقيد لا العكس كذا في الحاشية قوله لا العكس مشعر بان
ههنا مذهباً اخر وهو حمل المقيد على المطلق كما يشعر به كلامهم بعض
شراح مختصر ابن الحاجب لكن ذكر الامدي انا لا نعرف خلافاً في حمل المطلق
على المقيد قيل وينبغي ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد في الحكم
اما اذا كانا في السبب مثل ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين

ورقه

المسلمين فعند ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً
بين الدليلين **اولى** من الغاء احدهما لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق
العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد **و** لنا ايضاً على الثاني **يعني ارادة**
وانما يحصل بحمل المطلق على المقيد اذ به يخرج المكلف عن العهدة يقيناً واما المطلب الاول فله وجه ايضاً
الاول انه لو كان التقييد نسخاً لكان التخصيص نسخاً لانه نوع منه والجامع بينهما مثله وليس نسخ
انما يتصور من الطرفين وهو الوجوب لذكره وانتم لا تقولون به واجيب عن الاول
بان في التقييد حكماً شرعياً لم يكن ثابتاً قبل واما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم
الاول فقط وعن الثاني بمثله وهو ان التقييد المتاخر عن الاطلاق اثبات حكم
لم يكن كايجاب الرقبة مثلاً بخلاف العكس فانه لا يثبت حكماً لم يكن لان وجوب المطلق
قد كان ثابتاً مع الزيادة فهو انما يرفع تلك الزيادة ولا يلزم من كون اثبات حكم
منافٍ لحكم نسخاً كونه ما ليس كذلك نسخاً فان تحققت المنافات قالوا لو كان تاخير
المقيد بياناً للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازاً فيه وهو
فرع الدلالة وانها منفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص الجواب انه لازم
لكم اذا تقدم المقيد فانهم يقولون المراد بالمطلق هو المقيد فيجيء لا انه عليه
مجازاً وايضاً فانه لازم لهم في تقييد الرقبة بالسلامة مجازاً فما هو جوابكم في
الصورتين فهو جوابنا ثم التحقيق ان رقبة معناه رقبة من الرقبات اي رقبة
كانت فيصير عاماً الا انه على البدل لا على الجمع ويصير تخصيصه بالمؤمنة
او السالمة تخصيصاً واخراجاً لبعض المسميات من ان يصلح بدلاً **و يرجع** اي
التقييد **الى التخصيص** لكونه تقييداً اصطلاحاً فحكمه حكم التخصيص كما كان
الخاص المتاخر بياناً للعام لا نسخاً له فكذلك المقيد المتاخر بياناً للمطلق
لا ناسخ له وفي شرح المختصر فكما تقدم الخاص بياناً للعام فكذلك تقدم
المقيد بياناً للمطلق فيه ان الكلام في تاخر المقيد لا تقدمه والمقرر ان تاخر

والمقيد سبباً انهم على ذلك سعد الدين اي لنا الجمع بين

وفي التلويح ... التقييد ... الحكم ...

الخاصّ بيان وقصر للعام على البعض لا تعارض فانّ عند الخصم العام المتاخر
ناسخ لخصوصه **ومنفيين** عطف على قوله مثبتين اي وان اتحد موجبهما منفيين
نحو لا تعتق في الظهار المكاتب لا تعتق في الظهار المكاتب الكافر فلا يجزي اعتاق
المكاتب اصلا هذا اذا لم يقصد بالمكاتب الاوّل الاستغراق من قبيل اكرم اللحم والا كان
من تخصيص العام كما في مثال الحاجبي كذا في الحاجبي شبه عبارة الحاجبي هكذا
وان كان منفيين عمل بهما مثل لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وفي العضدي
وانت تعلم ان هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق وفي شرحه مناقشة
في المثال وانت تعلم ان هذا من ~~تخصيص~~ قوله لا من تخصيص المطلق لشرحهما ينبغي
والصواب لا من تقييد المطلق انتهى فانظر الى فطرة الحكيم واذكر فوق كل ذي
علم عليم **يعمل بهما** اي بالمطلق والمقيد الواردين في صورة النفي **اجماعا** فلا
يعتق المكاتب في الظهار مؤمنا كان او كافرا **وان اختلف** اي موجبهما نحو اعتق
في الظهار رقبة اعتق في القتل رقبة مؤمنة **فهم** اي العامة **مختلفون في
الحمل** فبعضهم على الحمل عملا بالقياس ان اجتمعت شرايطه وهو قول الشافعي
وبعضهم على الحمل مطلقا لانّ القران بمنزلة كلمة واحدة وبعضهم نفوا مطلقا في
عدم الحمل وهم الحنفية كذا في الحاشية قوله عملا بالقياس يعني بالقياس
على عام هو محل للتخصيص كالقياس على الشهادة فانها لما قيدت بالعدالة في
الطلاق بقوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم واطلقت في باقي الصور حمل
المطلق على المقيد فكذا في غيرها ورد بانّ التقييد في الشهادة في العدالة في كل
الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق قوله وبعضهم على الحمل مطلقا يعني حمل
المطلق على المقيد سواء اجتمعت شرايطه ام لا وذهب ايضا الى ان يعني لانّ
القران بمنزلة كلمة واحدة يفسر بعضه بعضا فاذا نص على اشتراط الايمان في

كفارة الظهار والا تحقق الاختلاف المنافي للوحدة ورد بانّ المراد بالوحدة عدم
تناقض بعضه بعضا والاطلاق في احد النصين والتقييد في الاخرى ليس
تناقضا واما الوحدة في كل شيء فهي منفية لانّ في القران عاما وخاصا ومجملا
ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك قوله وبعضهم نفوا مطلقا في عدم الحمل وهم الحنفية
يعني منع الحنفية من حمل المطلق على المقيد حتى بالقياس مع اجتماع الشرايط
واستدلوا على مطلوبهم بانه يلزم منه رفع ما اقتضى المطلق من الامتثال بمطلقه
فيكون ناسخا والقياس لا يصلح ناسخا ورد بمنع كونه ناسخا كالتقييد بالسلامة
لان النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق ولم يتحقق هنا **ونحن**
معاشر الامامية **متفقون على منعه** اي منع حمل المطلق على المقيد اقتصارا
للحمل على موضع الضرورة الداعية اليه وابقاء للمطلق على معناه الظاهر بقدر
الامكان كما في صورة اختلاف الحكم فعلم مما ذكره قدس سره ان المطلق والمقيد
الذي لا يختلف حكمهما اما ان يتحد موجبهما او يختلف وفصل الاوّل الى مثبتين
ومنفيين ولم يفصل الثاني كالاوّل لانّ الاختلاف هو الاختلاف عندهم
في الحمل الا ان في صورة النفي كان يقول في الظهار لا تعتق مكاتبا كافرا عكس
صورة الاثبات عند الشافعي فيحمل المقيد على المطلق والاتفاق على المنع من الاتفاق
عندنا وفي حاشية عليها قدس سره في اثناء هذا الفصل مما فرعوا على حمل
المطلق على المقيد عدم الاكتفاء في التيمم بوضع اليدين على الصعيد بل لا بد
من الضرب لورود في بعض الاخبار فيحمل اخبار الوضع عليه وكذا عدم الاكتفاء
في الاستنجاء بمطلق المسحات ولو بما سح ذي جهات لورود ثلاثة احجار
فيحمل المسحات عليها وقد فرعوا على ذلك ايضا ما لو اوصى لزيد بمائة درهم
ثم اوصى له بهذه المائة فيحمل المطلقة على المعينة **المطلب الرابع في المجمل**

وهو لغة المجموع وجملة الشيء مجموعة ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في
مقابلة المفصل **والمبين** هو الواضح بنفسه او بغيره وهما من مشتركات الكتاب و
السنة والمص لما انها البحث عن عوارض الادلة باعتبار دلالتها من العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان
وغيرهما **المجمل** في الاصطلاح **ما** اي قولا او فعل **دلالته** اي دلالة المجمل
غير واضحة بل محتاجة الى ضميمة ولو قرينة لتسويه احتمال كل من المتعدد على
ما قيل المطلق يقتضي ادخال الماهية من حيث هي في الوجود والمجمل ادخال
المراد اي فرد كان وعرفه الحاجبي بما لم تتضح دلالته وفيه انه يصدق على المهمل
ويدفع بان المراد ماله دلالة وهي غير واضحة فخرج المهمل لانه ليس دلالة وعرفه
بعض الاشاعرة بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء ولا يطرد لدخول
المهمل والمستحيل ولا ينعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما
في المشترك وهو شيء فلا يصدق الحد عليه وايضا فالمجمل قد يكون فعلا فلا
يدخل في الحد اذ ليس هو لفظا واصلح بالعناية بان المراد باللفظ الموضوع وبالشيء
ما يصح اطلاق لفظ الشيء عليه لغة وان لم يكن ثابتا في الخارج ويفهم الشيء فيه
على انه مراد لا بمجرد الخطور بالبال والمقصود تعريف المجمل الذي هو من اقسام
المتن وهو لا محالة لفظ وعرفه ابو الحسين بانه ما لا يمكن معرفة المراد منه
ويرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة
المراد منه فانه انما يعرف من البيان لا منه ويرد ايضا اللفظ الذي يراد به مجازه
سواء بين او لم يبين فانه ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة
المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان
وقد يجاب بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه نعم وقطع

النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث
ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وفيه
انه لم يعرف اصطلاح على ذلك بل ربما صرح في خلافه فتبين تعريف المص قدس
سره **وهو** اي المجمل **اما فعل** كما لو صلى ع‍ ولم يعلم على اي وجه اوقع تلك الصلوة
من وجوب او ندب فانه يكون مجملا اذ الوقوع لا يدل على الوجه بدون قرينة
او لفظ مفرد مستعمل في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه من غير حمله علامع
على معانيه اما بالاصالة كالعين واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبفتحه للمفعول فيتميز
الاجمال وكالمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الامر باحدها مثل واتوا
حقه يوم حصاده فانه قبل بيان مقداره مجمل **او لفظ مركب** مستعمل في بعض موضوع
كالعام المخصص بالمجمل او مستعمل لا في شيء من موضوع ولا في بعضه وللاجمال في التركيب
انواع منها الاجمال في المركب بجملته نحو او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده
بين الزوج والولي ومنها في مرجع الضمير اذا تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما
نحو ضرب زيد عمروا فضربته لتردده بين العادة مطلقا والطهارة في الطبقة ومنها
في العام المخصص بمجمل اما صفة مجملة مثل قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم بان
تبتغوا باموالكم محصنين حيث قيد بالاحصان المجهول ولولا القيد لم يكن
مجملا او استثناء مجمل مثل قوله تع احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالا
مجهول التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء او دليل منفصل مجمل
مثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول والمراد البعض ومنها المستعمل الا في موضوعه
ولا في بعضه كالاسماء الشرعية مثل قوله تع اقيموا الصلوة ولله على الناس حج
البيت اذا امرنا الشارع بها ونحن لا نعلم نقلها الى هذه الافعال احتجنا الى بيان

ومنها الاسماء المجازية اذا انعقدت وانتفت ارادة الحقيقة لوجود الصارف عنها و
عدم مرجح لبعضها **ولا اجمال في التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان في نحو قوله**
تع حرمت عليكم الميتة وقوله تع حرمت عليكم امهاتكم وقوله تع احلت لكم الطيبات
احلت لكم بهيمة الانعام احللنا لك ازواجك **لظهور المراد** من ان الفهم يسبق الى
تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة وتحليله في احلت لكم بهيمة الانعام وتحريم
الوطي في الامهات وحله في الازواج اذ قد علم من استقراء كلام العرب ان مرادهم
في مثله ان اطلقوه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك او تحليله كالاكل في الماكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير
او الخمر او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فيه فلا اجمال واحتج
الكرخي والبصري بان تحريم العين غير مقصود فلا بد من اضمار فعل يصح متعلق
له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدر الضرورة
فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص معين منها فالدلالة على البعض المراد غير
واضحة وهو معنى الاجمال والجواب لا نسلم ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما
سبق من العرف في ارادة المقصود من مثله **ولا اجمال ايضا في نحو قوله جل وعلا**
وامسحوا برؤسكم اذ الباء للتبعيض كما مر في المباحث اللغوية وفي هذا رد على الحنفية القائلين
ان في الاية الكريمة اجمالا لاحتمالها ارادة مسح جميع الراس والبعض فقط ولا اولوية
لاحدهما فثبت الاجمال والجواب المنع من عدم الاولوية لان الباء للتبعيض كما تقدم
من صريح كلام المعصوم ع فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ
بل هو الحق قال المرتضى رضي الله عنه المسح متعد بنفسه والباء تفيد التبعيض و
مسح الرسول بناصيته من مقدم الراس تنبيه هنا وقال صاحب المنهاج المسح حقيقة
فيما يطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض اذ هو قد يطلق

على

على مماسة اليد كل الممسوح اجماعا وقد يطلق على مماستها البعض كما يقال مسح
راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه فالاول ان كان حقيقة فيهما لزم الاشتراك
او في احدهما لزم المجاز وهما خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك وح يكتفى بالفعل
مع اقل جزء من الراس وتخيير المكلف بين مسح الكل والبعض انتهى وقوله فتخيير
المكلف بين مسح الكل والبعض اشارة الى ما هو عليه من ان الباء ان كانت للتبعيض
كما هو مذهب ابن جني ثبت التواطي لان البعض صادق على كل واحد من الابعاض
بالتواطي فالامر به يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور
به كلي وهو موجود في ضمن كل واحد منها فلا اجمال لاتضاح دلالته على البعض
وان لم تكن للتبعيض وجب الاستيعاب في المسح فيجب مسح الكل كما هو مذهب ابن
جني والقاضي ومالك فلا اجمال ايضا لان الباء ح تقرن المسح بالراس وهو
اسم للعضو المخصص بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فيحمل عليه للمقتضي وعدم
المانع او لصحة دلالته فلا اجمال على كل حال **اما نحو قوله تع والسارق والسارقة**
فاقطعوا ايديهما فالمرتضى رضي عنه ذهب الى انه **مجمل في اليد لاطلاقها** اي
اطلاق اليد **على كل العضو وبعضه** لانها تطلق تارة الى الاكوع وتارة الى المرافق
وتارة الى المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فكانت مشتركة والاشتراك يقتضي
الاجمال عند عدم القرينة المعينة **بل وفي القطع ايضا** اجمال **لاطلاقه** اي لاطلاق
القطع **على الابانة** ابانة الشيء عما كان متصلا به **والجرح** يقال بريت القلم
فقطعت يدي يعني شققتها وجرحتها والاصل في الاطلاق الحقيقة فيتحقق
الاجمال وفي قوله ايضا اشارة الى ان القائل بان في القطع اجمالا قائل به في
اليد اما العكس فغير معلوم من كلام السيد بل هو في اليد فقط **والعلامة**
طاب ثراه **والفخر وابن الحاجب** وكثير من علماء الاصول **لا اجمال فيها** اي في الاية

الكريمة لا في لفظ اليد ولا في لفظ القطع لانها اي اليد حقيقة في العضو الي المنكب
وفهم البعض بالقرينة فكان مجازا من باب التسمية الجزء باسم الكل والمجاز وان
كان خلاف الاصل لكنه خير من الاشتراك فلا اجمال والقطع عام فهو حقيقته فيها دون
الجزء فلا اجمال ايضا فعلم الجواب بانه لا يلزم من مجرد الاطلاق الاجمال بل انما يلزم
ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما واما مع الظهور فيه فلا اما الاستدلال فلانه لو كان
لفظ اليد مشتركا بين العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب لزم الاجمال وانه
خلاف الاصل فيكون حقيقة لاحدهما دون الاخرين فلا اجمال فيجاب عنه انه
لو لم يكن مشتركا في الثلث لزم المجاز وانه خلاف الاصل وكذا الاستدلال لان
لفظ اليد يحتمل ان يكون مشتركا في الثلث لفظا وانه يكون متواطيا بوضعه
للقدر المشترك وان يكون حقيقة لاحدهما مجازا في الآخر والمحتمل عليه وقوع واحد لا بعينه
من اثنين اقرب من وقوع واحد بعينه فيغلب على الظن عدم الاجمال وهو
المط فيجاب عنه ايضا اولا لانه اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح
وهو عدم لزوم الاجمال وانه بط على ما عرف وثانيا يلزم ان لا يكون مجملا ابدا
اذ ما من مجمل الا يجري فيه ذلك بعينه وقد بينا ان ذلك عند عدم دليل على الاجمال
بين المجازات ولهذا كان قطع النبي صلى الله عليه وآله بيانا قلنا هنا اذا لم يثبت
ان البعض اقرب او اظهر ومثاله محمل لغوي ومحمل آخر شرعي كقوله صلى الله
عليه وآله الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان يسمى صلوة لغة وانه كالصلوة في
اشتراط الطهارة وكذا قوله صلى الله عليه وآله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه
يحتمل ان يسمى جماعة حقيقة وانه يحصل بهما فضيلة الجماعة فمثل هذا اللفظ
اذا صدر عن الشارع ليس بمجمل فيحمل على الشرعي دون اللغوي بقرينة بعثته
صلعم واله لتبليغ الاحكام لا لتعليم اللغة فكان ذلك قرينة موضحة للدلالة

قوله فلا اجمال [illegible]

[illegible marginal note]

فلا اجمال وبهذا بطل احتجاج الخصم بان اللفظ يصلح للمحمل اللغوي والشرعي لانه
هو المفروض ولم تتضح دلالته على احدهما لعدم الدليل فرضا وهو معنى الاجمال
وقد يكون تمييز الاشياء المختار فيها انه لا اجمال مثل لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا علم الا ما نفع ومثل قوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان ومثل
الامر بالعدد المنكر نحو اعتق عبيدا الظهور في نفي الصحة التي هي اقرب مجاز الى نفي الحقيقة
المستلزم لنفي جميع الصفات في الاولى ونفي المؤاخذة في الثاني واقرب منه انا
نلتزم ارتفاع حقيقة الخطاء والنسيان من كل الامة ولا نحتاج الى الاضمار و
خروج المكلف عن العهدة باقل مراتبه في الثالث فصل المبين نقيض المجمل فهو
اصطلاحا ما دلالته واضحة وكما ينقسم المجمل الى المفرد والمركب كذلك المبين وانه ايضا
قد يكون في فعل كما يكون في لفظ وقد يكون فيما سبق له اجمال وفيما لم يسبق له كقوله
تعالى والله بكل شيء عليم فان افادة شمول علم الله تع حصلت ابتداء فهو
واضح بنفسه والعلم بوضعه لا يقال المبين ما بين بغيره وهذا ليس كذلك لانا نقول انه
مبين بغيره لان المتكلم بينه او العقل مبين له وان المراد بالمبين المبين والبيان
يطلق على معان ثلاثة الاول فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام اسم للتسليم
والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او بان انفصل وبالنظر اليه قال الصيرفي هو
الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح واورد عليه ثلاثة اشكالات
احدها البيان ابتداء من غير تقدم اشكال بيان وليس فيه اخراج من حيز الاشكال
وثانيها ان لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز وثالثها ان
الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكررا وفيه مناقشات تندفع بالتأمل
الثاني ما حصل به التبيين وبالنظر اليه قال القاضي والاكثرون انه هو
الدليل الثالث متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر اليه قال ابو عبد الله

البصري هو العلم عن الدليل و البيان باي معنى كان قد يكون بالقول من الله
او من المعصوم وهو اجماعي لا خلاف فيه كقوله تع صفراء فاقع لونها في بيان
البقرة وكقوله ع فيما سقت السماء العشر في بيان قوله تع واتوا حقه يوم حصاده
ونوقش في الاول بانه من تفسير المطلق لا من بيان المجمل والامر سهل وبالفعل
اي وقد يكون البيان بالفعل من المعصوم عند الاكثر لان الرسول صلى الله
عليه واله بين الحج والصلوة المجملات في قوله تع اقيموا الصلوة ولله على الناس حج
البيت بحجه وصلوته فان قيل انما البيان وقع بقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم او بمجموع القول والفعل لا بالفعل وحده قلنا انما هو بفعله فقط
لعدم اشتمال القول على توضيح شيء من افعال الحج والصلوة وذكر دليل كون الفعل
بيانا لانه هو البيان وايضا ان مشاهدة الفعل ادل في بيانه من الاخبار عنه
ولذلك قيل في المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة فلا يبعد في العدول اليه دونا
لزيادة الدلالة احتج المانع بان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع
امكان تعجيله بالقول وانه غير جائز واجيب اولا لا نسلم ان الفعل اطول من
القول اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما يطول بالفعل فان ما في الركعتين
من الهيئات لو بين بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان وح
يتعلق البيان باقصرهما مع امكانه ومع المساوات فالتخيير وثانيا لا نسلم لزوم
تاخير البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل
به وهنا قد شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا فـ
مثله لا يعد تاخيرا وثالثا ان اردت انه لا يجوز التاخير مع امكان التعجيل
مطلقا ممنوع وان اردت انه لا يجوز بلا غرض في التاخير فمسلم لكن لا نسلم
انتفاء الغرض هنا وهو سلوك البيان باقوى الطريقين وهو الفعل ورابعا لا

تم

نسلم ان كل من قال امتناع تاخير البيان مطلقا بل الممتنع التاخير عن وقت الحاجة
وهذا لم يتاخر عنه فيجوز وتاخيره اي تاخير بيان الخطاب بالعمل المبين عن وقت
الحاجه اي العمل ممتنع اجماعا الا عند من يقول بجواز تكليف ما لا يطاق اذ
تاخير البيان عن وقت الحاجة مستلزم له اذ في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان
بالمراد بذلك الخطاب مع انه جاهل به وهو تكليف ما ليس في الوسع وقد بينا ان
في الواجبات الموسعة كالظهر مثلا تمام الوقت هو وقت العمل فلا يجوز تاخير بيان
صلوة الظهر من دلوك الشمس ولهذا لم يبين المص قدس سره ان التاخير عن وقت الحاجه
على التكليف بما لا يطاق كما فعل بعضهم والا لزم ان يكون وقت الحاجة هو اخر وقت
الظهر مثلا والا فلا يلزم ان يكون التكليف بصلوة الظهر تكليفا بما لا يطاق فتدبر
واليه اي الى وقت الحاجة لا عن وقت الحاجة جائز على المختار سواء كان في الظاهر
او في المجمل وسواء كان الظاهر عاما او مطلقا او نسخا وهذا مذهب الاشاعرة
الغزالي والصيرفي والحنابلة تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ممتنع
مطلقا وعليه جمهور المعتزلة الا في النسخ فانه يجوز تاخير بيانه دون غيره
المرتضى رضي عنه منع فيما له ظاهر غير ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص
والمطلق الذي اريد به المقيد اما المجمل فيجوز فيه تاخير البيان الى وقت الحاجة
ووافقه الكرخي لان مذهبه ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة
وان كان غير مجمل امتنع وفصل ابو الحسين فقال ان كان مجملا جاز تاخير بيانه
مطلقا وان كان غير المجمل جاز تاخير بيانه التفصيلي وامتنع تاخير بيانه
الاجمالي مثل ان يقول هذا العموم مخصوص وهو قريب مما وافق عليه الكرخي وفي
الحاشية هنا مذاهب اخرى تركنا الغرض لها انتهى ولا يخفى ما ذكرنا ان المذاهب
ومما يظهر من كتب الاصول ان المذاهب اربعة الاول الامتناع مطلقا الثاني

الامتناع فيما له ظاهر غير مراد اما المجمل فيجوز الثالث تأخير البيان الاجمالي
غير جائز اما التفصيلي فيجوز الرابع الامتناع مطلقا الا في النسخ ويظهر من بعضهم
ان الرابع كالثالث بعينه الا في النسخ فلا يجب بيانه اجمالا **لنا تأخير البيان**
من وقت الخطاب الى وقت الحاجة **في كثير** من الاحكام **كالصلوة** في اقيموا
الصلوة ثم بين جبرئيل عم ثم بين الرسول صلى الله عليه واله بتدريج **والحج** في ولله
على الناس حج البيت ومثله قوله تع واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا
ثم بين عليه السلام بيان المناسك في الاول وتفاصيل الجنس والنصاب في الثاني وشرائط
الحرز والنصاب في الثالث كل ذلك بتدريج **للغزالي هو** اي تأخير البيان الى وقت
الحاجة **كخطاب العربي بالتركي في عدم الفهم** وانه غير جائز لان المتكلم بغير المبين
مخاطب او الخطاب يستلزم التفهيم لان حقيقته توجيه الكلام الى المخاطب لاجل
التفهيم ولذلك لا يصح خطاب الجماد ومثاله خطاب العربي بالتركي ولان المتكلم بغير
المبين اما قصد التفهيم لظاهره وهو غير مراد فيكون فهمه جهالة لا يصح مقصودا
للشارع او لباطنه وانه متعذر ويلزم القصد الى ما يمتنع حصوله وانه سفه
للمرتضى لزوم الاغراء للمكلف **بالجهل وهو** اي لزوم الاغراء **في الاول** اي فيما
يراد به غير ظاهره اذ السابق الى الفهم هو الظاهر وهو غير مراد ولا دلالة عليه
فيوجب اعتقاد المكلف ارادة الظاهر من الشارع وهو جهل **لا الثاني** اي
ليس لزوم الاغراء في الثاني اعني المجمل لامكان ان يتعلق الغرض بالخطاب الاجمالي
لاشتماله على مصلحة لا توجد الا فيه فالمفسدة المذكورة منتفية هنا فيجوز فيه
التأخير **قلنا** في الجواب عن الاول **فرق بين عدم الفهم اصلا** كخطاب العربي
بالتركي **و** بين **التردد** عن معناه فالخطاب بلغة لا يفهمها المخاطب لم يفد
شيئا والخطاب بالمجمل يفيد الغرض اجمالا واللازم في صورة التأخير الى وقت الحاجة

هو

هو الثاني دون الاول **و** قلنا الحل في الجواب عن الثاني **تجويز التخصيص مقرر**
مركوز في الاذهان فيفهم المخاطب من العام ظاهره مع تجويزه التخصيص عند
الحاجة فلا يلزم الاغراء بالجهل اذ لم يعتقد التخصيص ولا احالة اذ لم يرد منه عدمه
فهم التخصيص تفصيلا **والنسخ وارد** نقضا لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد
فيجيء فيه ما ذكرتم بعينه من لزوم الاغراء بالجهل ولا يخفى عليك تفاوت الجواب
بين المذهبين احتج المانع مطلقا لا في النسخ اولا بان تأخير بيان المجمل يخل بفعل العبادة
في وقتها المجهول بصفتها بخلاف النسخ واجيب بان وقتها وقت بيانها وثانيا لو جاز تأخير بيان
المجمل لجاز الخطاب بالمهمل من غير ارادة واجيب بانه يعتقد انه مخاطب باحد مدلولاته
فيطيع ويعصي بالعزم بخلاف الاخر وثالثا ان تأخير بيان التخصيص يوجب الشك في
كل شخص بخلاف النسخ واجيب بان ذلك على البدل وفي النسخ يوجب الشك في الجميع فكان
اجدر بنفيه اذا قلنا بجواز تأخير البيان بعد تبليغ الحكم الى المكلفين مجملا فتأخير
تبليغ الرسول صلعم واله الحكم الى وقت الحاجة اجدر بالجواز ولا يلزم فيه
شيء مما كان يلزم في تأخير البيان من المفاسد واما على تقدير المنع من تأخير البيان
فقد اختلف فيه فجوزه علم الهدى وهو اختيار المحققين لنا القطع بانه لا يلزم
منه محال لذاته ولو صرح به لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التأخير
احتج المانع بقوله تع بلغ ما انزل اليك واجيب بعد تحقق كون الامر للوجوب والفور
انه للقرآن فهو ظاهر في تبليغ لفظ القرآن لا في كل الاحكام **المطلب الخامس**
الظاهر والمؤول وهما من اقسام المتن **الظاهر** لغة الواضح ومنه الظهور واصطلاحا
ما دلالته مظنونة لرجحانها فخرج بالاول النص لكون دلالته قطعية والمجمل لكون
دلالته متساوية وبالثاني المؤول لان دلالته مرجوحة وقد يعرف الظاهر بما دل
دلالة واضحة فيعم النص لان الدلالة الواضحة اعم من القطعية والظنية وعلى هذا

يكون المبين اخص من الظاهر لان الدلالة الواضحة لا تقتضي سابقة احتياج الي البيان
والمؤول لغة من آل اذا رجع وآل الامر مرجعه واصطلاحا المحمول على المرجوح
اي بدليل يخرج الفاسد لانه بلا دليل ولو قلنا المؤول حمل الظاهر علي المحتمل المرجوح
لمقتضي يصيره راجحا خرج الفاسد سواء كان بلا دليل او مع دليل مرجوح او مساو
والتاويل الذي لا يصار اليه الا اذا تعذر الحمل على الظاهر فيصار اليه بدليل منه تاويل
قريب وهو ما يحتاج الي ادني مرجح لقربه كحمل علماء رضوان الله عليهم ومالك ايه
انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية على بيان المصرف فيجوز الصرف الى واحد لا الي
الاستحقاق والملك حتى يجب الصرف الي جميع الاصناف لان سياق الاية قبلها وهو قوله
تع ومنهم من يلمزك في الصدقات يقتضي الرد علي لمزهم في المعطين ورضاهم ان اخذوا
وسخطهم اذا منعوا فبين المصرف لئلا يتوهم في المعطين انهم مختارون في الاعطاء
والمنع فيجوز لهم اعطاء غير المستحق فاندفع اللمز وحصل قطع لاطماع المنافقين
الذين عابوا رسول الله صلى في قسمة الصدقات بانه يعطي من احب من اخذ
الصدقات مع خلوهم عن شروط الاستحقاق وبيان لشروط من يجوز صرف
الزكوة اليه وقيل تنبيه عليه تع لمزهم ببيان الاستحقاق ايضا فلا يصلح صارفا عن الظاهر
ما لا يخفى وبعيد اي ومن التاويل بعيد يحتاج لبعده الي المرجح الاقوى ولا يرجح
بالمرجح الادني كتاويل الحنفية اطعام ستين في قوله تع فاطعام ستين
مسكينا باطعام طعام ستين فلم يوجبوا العدد اذ المقصود هو دفع الحاجة ولا فرق
بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما
وهو غلط من وجهين الاول ان ظاهر قوله تع فاطعام يستدعي مفعولا وقوله
ستين مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا
للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر علي ان حذف المظهر واظهار المسكوت عنه

شبهة

بعيد في اللغة بل الواجب عكسه الثاني انا نمنع كون دفع الحاجة هو المقصود وفي الحا
وجه بعيد لما لفظا فانهم جعلوا المفعول معدوما وهو تقدير طعام ليكون مفعولا
لا طعام والمذكور معدوما وهو ستين مسكينا لانهم لم يجعلوه مفعولا لاطعام ولا
معنا فلا مكان قصد الشارع بدفع حاجة ستين مسكينا العدد والجماعة لفضل الجماعة
وبركتهم وتظاهر قلوبهم علي الدعاء انتهى وعلم ان قوله تع فاطعام ستين جلي علي ظاهره
من وجوب اطعام هذا العدد غير متاول لحذف الاناسية وعليه ان نفي للاصل
الدال علي جريان الالفاظ الظاهرة علي معانيها التي هي ظاهرة بالنسبة اليها و كتاويلهم
ايضا امسك الاربع في قوله عم لغيلان وقد اسلم علي عشر نسوة امسك اربعا وفارق
سائرهن حيث اولوا امسك بابتداء النكاح وفارق سائرهن بلا تنكحهن او تاويل امسك
بامساك الاربع الاول من غير تجديد عقد علي تقدير وقوع العقد عليهن على الترتيب
ولذلك يرون وجوب تجديد النكاح ان تزوجهن معا وامساك الاربع الاوائل ان
تزوجهن مرتبا ويرى غيرهم في الصورتين امساك الاربع بلا تجديد عقد ووجه
البعد ان غيلان كان متجدد الاسلام لا يعرف شيئا من الاحكام حتى يخاطب بغير
ظاهر اعتمادا علي سبق علمه ولا شك انه يبعد خطاب مثله بمثله هذا مع انه لم ينقل
تجديد قط لا منه ولا من غيره اصلا مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ولو كان
لنقل وابعد وهو ما يكون متعذرا لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده
والحكم ببطلانه كتاويل الحنفية ايضا حديث فيروز الديلمي وقد اسلم علي اختين
فقال النبي صم امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بذلك اي بذلك التاويل الذي مر
من ان امسك مؤول بابتداء النكاح او الاولى فحصل ما في الاول من البعد وهو
تجديد اسلامه وعدم نقل تجديد العقد وزيادة وهي التصريح بقوله عم ايتهما
شئت فدل علي ان الترتيب غير معتبر وفي الحاشية وجه الابعدية الرد الي مشيئته

وتأويل المسح في آية الوضوء بالغسل من الابعد الذي يجب رده ايضا وفي الحاشية كما فعله صاحب الكشاف حيث حمل المسح الوارد في الآية الكريمة على الغسل الخفيف الشبيه بالمسح وقد بسطنا الكلام عليه في شرح الثمانين وهو هكذا المحتمل الثالث الذي حمله صاحب الكشاف حيث قال فان قلت فما تصنع بقراءة الجر ودخول الارجل في حكم المسح قلت الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية لاماطة ظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم تضرب له غاية في الشريعة انتهى فلا يخفى ما فيه من التعسف الشديد والتمحل البعيد ومن ذا الذي قال بوجوب الاقتصاد في غسل الرجلين واي امر فيحصل بصب الماء عليها وحتى يتنقل المخاطبون بعد عطفها على الرؤوس الممسوحة وجعلها معمولة لفعل المسح الى ان المراد غسلها غسلا يسيرا شبيها بالمسح وهل هذا الا مثل ان يقول شخص اكرمت زيدا وعمرا واهنت خالدا وبكرا فيفهم بعض اهل اللسان من كلامه هذا الا انه اكرم الاولين واهان الآخرين ولو قال لهم اني لم اقصد من عطف بكر على خالد اني اهنته ولكن قصدت اني اكرمته اكراما حقيرا قريبا من الاهانة لاكثروا ملامه وزيفوا كلامه وحكموا بانه خارج عن اسلوب كلام الفصحاء فاما جعله التحديد بالكعبين قرينة على ان الارجل مغسولة واستناده في ذلك الى ان المسح لم تضرب له غاية في الشريعة فعجيب لانه ان اراد ان مطلق المسح لم تضرب له غاية في الشريعة ولم ترد به الآية الكريمة فهو غير المتنازع بين فرق الاسلام وان اراد ان مسح الراس لم تضرب له غاية فاين القرينة حينئذ على ان الارجل مغسولة واعجب من ذلك انه لشدة اضطرابه في تطبيق قراءة الجر على مذهبه قد ناقض نفسه في كلامين ليس بينهما الا سطر فلا تسل عن شأنه قال

قوله تع فاغسلوا وجوهكم فان قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهؤلاء على وجه الوجوب ولهؤلاء على وجه الندب قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعمية ثم انه حمل قوله تع وامسحوا برؤوسكم على ما هو اشد الغازا واكثر تعمية من كثير من الالغاز والمعميات وجوز تناول الكلمة لمعنيين مختلفين اذ المسح من حيث وروده على الرؤوس يراد به المسح الحقيقي ومن حيث وروده على الارجل يراد به الغسل القريب من المسح فحقيق ان يقال له ايها الحاذق اللبيب كيف احترزت عن اجراء كلام الله مجرى اللغز والمعمى حين امر سبحانه بغسل الوجه واليدين ولم تحترز عن ذلك حين امر جل شانه بمسح الرأس والرجلين ولم جوزت في آخر الكلام ما منعت منه في اوله وهل لاحظت في ذلك نكتة لطيفة او دقيقة معنوية او هو تحكم محض وتعسف صرف لينطبق به قراءة الجر على وفق مرادك وطبق اعتقادك هذا ما افاده المحقق اللبيب في ذلك الكتاب العجيب

المطلب السادس في المنطوق والمفهوم وهما من اقسام المتن ايضا وذلك لان اللفظ اذا اعتبر بالنظر الى مدلوله فقد يكون مدلوله منطوقا وقد يكون مفهوما المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق كحرمة التأفيف الذي يدل عليه قوله تع ولا تقل لهما اف في محل النطق وكلمة ما في التعريف موصولة والضمير المجرور عائد اليها والقيد الاخير لاخراج المفهوم اذ ليس هو في محل النطق وجعل ما موصولة هو الموافق لعبارات الاصوليين المصرحة في كون المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول قال الآمدي المنطوق ما فهم من اللفظ نطقا في محل النطق والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق وفي الحاشية الظرف حال من الموصول ويعبر عن المذكور بمحل النطق وعن المسكوت عنه بغير محل النطق انتهى ومن جعل ما مصدرية جعلهما من اقسام الدلالة كالحاجبي واتباعه فعلى هذا يكون المعنى

المنطوق ما فهم من اللفظ في محل النطق أن يدل اللفظ على معنى في محل النطق و
التقييد في محل النطق ان يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك
الحكم ونطق به أم لا فيعم الصريح وغير الصريح وقد يقال جعل ما مصدرية ينافي
لما يأتي في تقسيم غير الصريح من المنطوق الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وقد
القسمة يجب صدقه على الاقسام ويجاب بان الاول من باب اطلاق المبداء
وارادة المشتق فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما في التعريف او في التقسيم وذكره
في الثاني اسهل من الاول **وصريحه** اي صريح المنطوق ما وضع له اللفظ فيدل عليه
وفي الحاشية المراد بالمنطوق الصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة او
التضمن وهذا مبني على ان الدلالة التضمنية لفظية كما هو مذهب الحاجبي **مطابقي**
ان وضع له اللفظ بالمطابقة **وتضمني** ان وضع له اللفظ بالتضمن فان لفظ صل مثلا
يدل على ما وضعت له الصلوة شرعا من الاركان والافعال بمطابقته وعلى بعضها
تضمنا لدخوله في ضمن الكل **وغيره** اي غير الصريح **التزامي** وهو ما لم يوضع اللفظ
له بل يلزم ما وضع له فيدل بالالتزام وهو المنقسم الى الاقتضاء والايماء والاشارة **فان**
قصد اي غير الصريح من المنطوق **وتوقف على صدق** اي توقف صدق الكلام على تقديره
والا لكان كاذبا وفي الحاشية المستتر في قصد عائد الى غير الصريح اي ان قصد المتكلم
وتوقف عليه صدق الكلام نحو قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان
المقصود رفع المؤاخذة عليهما وليس مصرحا بها وصدق الكلام متوقف على اضمارها
او توقف عليه **صحة عقلا** نحو واسأل القرية اذ لولا اضمار الاهل لم يستقم عقلا **او شرعا**
نحو قولك اعتق عبدك عني على الف فلولا تقدير مملكا على العتق لم يستقم شرعا اذ لا عتق
الا في ملك **فدلالة اقتضاء** اي فيسمى دلالة اقتضاء والاقتضاء الطلب من حيث ان
المعنى المطابقي يطلب ذلك المعنى الالتزامي لتوقف صدقه عليه او صحته عقلا او شرعا

وبدونه

وبدونه اي بدون التوقف المذكور **مع اقترانه** اي اقتران الملفوظ الدال على المقصود
الذي قصده المتكلم **بما** موصوفه معنى شيء **لولا التعليل** اي تعليل الحكم **به بعد**
صدوره من الشارع **تنبيه** اي يسمى تنبيها **وايماء** مثل قوله ع في المحرم لا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيمة ملبيا فان الوصف الذي هو قوله فانه يحشر يوم القيمة ملبيا
لو لم يكن اقترانه بالحكم الذي هو قوله لا تقربوه للتعليل لكان بعيدا اذ لا وجه [illegible]
به الا ذلك فيفهم من قوله يحشر يوم القيمة ملبيا التعليل وان لم يصرح به وهذا هو
المعنى الالتزامي الذي قصد ولم يتوقف عليه صدقه ولا صحته ومثله قوله تع الزانية
والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فاقتران الزاني بالجلد الذي هو
الحكم الشرعي لو لم يكن لعلة وهي الزنا لكان الاقتران بعيدا وكذا قول رجل
للرسول ع واقعت اهلي في شهر رمضان فقال له صلى الله عليه كفر فاقتران التكفير
وهو وجوب الحكم الشرعي بالسؤال لو لم يكن لعلة وهي المواقعة لكان الاقتران
بعيدا وانما قلنا لولا التعليل بعد لاحتمال عدم قصد الجواب كما اذا قال الخادم
طلعت الشمس فيقول المخدوم استني ماء لكنه ليس بممتنع **والا** اي وان لم
يقصد **فدلالة اشارة** اي فيسمى دلالة اشارة وفي الحاشية اي وان لم يكن غير
الصريح مقصودا للمتكلم يسمى المنطوق دلالة اشارة كقوله تع وحمله وفصاله
ثلثون شهرا مع قوله سبحانه وفصاله في عامين اذ يلزم منه كون اقل مدة الحمل
ستة اشهر والمقصود في الايتين امر آخر ففي الاولى اظهار تعب الام في مدة
الحمل والفصال وفي الثانية بيان مدة الفصال وانما قلنا المقصود في الايتين
ولم نقل من الايتين لنكتة تركنا التصريح بها امتحانا لاذهان الاذكياء فتدبر انتهى
ووجه النكتة انه لو قال من الايتين لكان يوهم ان ذلك الامر مستفاد من الايتين
معا مع ان المستفاد من الاية الاولى خلاف المستفاد من الاية الثانية كذا بينه

في الحاشية قوله مع ان المستفاد من الاية الاولى اعني بيان حق الوالدة وما تقاسيه من التعب في الحمل والفصال قوله خلافا المستفاد من الاية الثانية اعني بيان اكثر مدة الفصال ووجه الذي ان اللازم من منطوق الايتين كون اقل مدة الحمل ستة اشهر وهو غير الصريح الذي لم يكن مقصودا للمتكلم فالمقصود في الايتين غير المقصود من الايتين **والمفهوم ما دل** عليه اللفظ **لا في محله** اي لا في محل النطق بان يكون حكما لغير المذكور وحالا من احواله وفي الحاشية فان التافيف في قوله تع ولا تقل لهما اف محل النطق ويفهم منه حال الضرب وهو غير محل النطق انتهى وقد ظهر الفرق بين يكون مع المفهوم وغير الصريح من المنطوق فان المنطوق باقسامه حكما للمذكور والمفهوم حكما لغيره **فان كان مفهوم موافقة** اي فان كان المسكوت عنه وهو الذي ثماه غير محل النطق **فحوى الخطاب** اي فيسمى فحوى الخطاب **ولحن الخطاب** اي معناه قال الله تع ولتعرفنهم في لحن القول واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج عن الصواب وفي الحاشية مفهوم الموافقة حجة اتفق العلماء عليه خلافا لداود الظاهري لان اللفظ يدل عليه دلالة ظاهرة بل قطعية فان السيد لو قال لعبده لا تظلم بحبة فهم كل عاقل منعه عن الظلم بالزيد من حبة انتهى وقد ضربوا المفهوم الموافقة امثلة منها ما مر في ولا تقل لهما اف اذ علم من حال التافيف وهو محل النطق حال الضرب وهو غير محل النطق مع الاتفاق وهو اثبات الحرمة فيهما ومنها قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره المذكور مثقال الذرة والمسكوت عنه ما فوقه والحكم متحد وهو الجزاء بها اذ الرؤية كناية عنه ومنها قوله تع ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فعلم تادية ما دون القنطار وقوله ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فعلم

[illegible]

منه الحطاط عدم تادية ما فوق الدينار وانما يؤتى بمفهوم الموافقة للتنبيه بالادنى على الاعلى بل بالاعلى على الادنى ايضا كما يعلم من بعض الامثلة المذكورة فلذلك كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور والحق ان مفهوم الموافقة ليس بقياس للقطع بافادة هذه الصيغ لهذه المعاني قبل ظهور القياس وايضا من اراد المبالغة قال لا تعطه ذرة فيفهم المنع في اعطاء ما فوقها قطعا ولا يحتاج الى نظر واجتهاد وبهذا علم انه نافي للقياس **او مفهوم مخالفة** وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا **فدليل الخطاب** اي فيسمى دليل الخطاب لانه دليله وحاصل منه **وهو** اي دليل الخطاب اقسام منها **مفهوم الشرط** مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن يفهم انهن ان لم يكن اولات حمل فلا يجب الانفاق عليهن حتى يضعن حملهن يفهم منه انهن ان لم يكن حاملات عدم الانفاق **و** منها مفهوم **الصفة** مثل في الغنم السائمة زكوة يفهم منه ان ليس في المعلوفة زكوة **و** منها مفهوم **الغاية** مثل فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا غيره تحل **و** منها مفهوم **اللقب** مثل العرب تقري الضيف يفهم ان غيرهم لا يقريه **و** منها مفهوم **الحصر** المستفاد من انما او التقديم مثل انما زيد العالم او العالم زيد فيفهم منه ان غيره ليس بعالم ما ذكره قدس سره لشهرته ومنها مفهوم العدد الخاص مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة فيفهم منه ان الزائد على الثمانين غير واجب ومنها مفهوم الاستثناء مثل لا اله الا الله فيفهم منه ان غير الله ليس اله فمنطوقه يدل على اثبات وحدانيه الالهية تعالى ومفهومه يدل على نفيها عن غيره تعالى وكذا في جميع المذكورات الحكم في غير المذكورات مخالف من الحكم في المذكور لانه في المذكور اثبات وفي غير المذكور نفي هذا وشرط مفهوم المخالفة باقسامه ان لا تظهر اولوية

ولا مساوات في المسكوت فيكون مفهوم موافقة ولا خرج مخرج
الاغلب مثل اللاتي في حجوركم ولا سؤال ولا حادثة ولا تقرير جهالة او
خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر **فصل مفهوم الشرط**
اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بمفهوم الصفة قال به وقال به بعض
من لا يقول بمفهوم الصفة فهو **حجة عند الاكثر** كالبصري والكرخي والرازي
وابن شريح وجماعة من الشافعية وفي الحاشية قالوا اذا ثبت كونه شرطا
لشيء لزم من انتفائه انتفاء المشروط فان ذلك معنى الشرطية وفيه نظر لانه قد
يكون شرطا لصدور الحكم من المتكلم لا لثبوته في نفس الامر كما يقال اذا نزل
الثلج فالزمان شتاء اذ معناه ان نزول الثلج شرط لحكم عنده بان الزمان شتاء
لا انه شرط لحصول الشتاء لينتفي الشتاء بانتفائه **وعليه** اي على حجية مفهوم
الشرط **المحقق والعلامة** رحمهم الله قال الشهيد في الذكرى بعد ذكر مفهومي
الوصف والشرط وهما حجتان عند بعض الاصحاب ولا باس به خصوصا الشرطي
والعددي كذا في الحاشية والمراد بالعددي هو مفهوم مخالفة يتعلق حكم
منطوقه على عدد خاص مثل ما في قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ومنه
ما لو قال ان اعطاك زيد خمسين درهما فعل كذا فلو اعطاه اقل من ذلك او
اكثر لا يكون مطالبا بالفعل ومنها ايضا قد ذكر في مقطوعة الحسن بن راشد
في بحث عدم جواز الحرير للكفن قال لانه نفي الباس اذا كان القطن اكثر
من القز فثبت الباس عند عدمه **خلافا للمرتضى** رضي الله عنه **وموافقيه** كالقاضي ابي
بكر والقاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وفي الحاشية مما يتفرع على ذلك قوله
صلعم عليه واله وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فعلى حجية مفهوم الشرط ينجس
القليل بالملاقات ويندفع كلام ابن ابي عقيل **لنا التبادر** اي تبادر المفهوم الى

الذهن فان قول القائل اعطني زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا
الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام
قطعا بحيث لا ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا مثله **و** لنا ايضا
السؤال الواقع من يعلي بن امية لعمر بن الخطاب **عن سبب القصر** اي قصر النبي صلى
الله عليه واله الصلوة في السفر **مع الامن** فقال ما بالنا نقصر الصلوة وقد امنا
فقال عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلعم واله فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولولا كون المشروط عدما عند عدم الشرط لما
ازم النبي صلعم وفي الحاشية عند قوله عن سبب القصر وقد قال تع ليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولما سئل النبي ص عن ذلك قال صدقة
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلولا انهم فهموا من قوله سبحانه ان خفتم
انتفاء القصر بانتفاء الخوف لما سألوا والحاجبي استدل بهذا على حجية مفهوم
الوصف وهو خطاء ظاهر وقد يحتمل ان مراده غرضه الزام من لا يفرق بين مفهوم
الشرط ومفهوم الصفه وتكلفه ظاهر انتهى وظهور التكلف لانه ذكر الشرط في غير محله
فهو وان قام حجة على من لا يفصل بين الشرط والصفة ويقول بهما واحد لكنه
لا يقوم حجة على من يفصل بينهما ويقول بمفهوم الشرط غير مفهوم الصفة
و لنا ايضا **قوله صلعم عليه واله** لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم **لازيدن على السبعين** فانه يدل على انه صلى الله عليه واله فهم ان ما زاد على
السبعين مقتض لعدم المشروط وهو عدم الغفران وذلك مقتض لمفهوم العدد
واجيب عن الحديث الاول بالمنع من فهم تقييد قصر الصلوة بحال الخوف عدم
قصرها عند عدم الخوف بل السؤال والتعجب من عدم المقتضي وهو الاتمام عند
تحقق المقتضي لضرورة وجوب الاتمام واستيفاء وقت الخوف وقد بان اذ على

هذا التقدير كان سوق الكلام ان يقول ثانيا لنا لم نتم واجيب ايضا بان ذلك يتجه
عليكم لا لكم لانه قد تحقق القصر بدون الشرط وهو الخوف للاجماع على القصر في
السفر مع الامن واجيب عنه ان القصرة متوجهان متغايران فتغاير موجبهما
وانتفاء كل منهما بانتفاء موجبه ظاهر واجيب عن الثاني بمنع فهم ذلك لان ذكر
السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة
فكيف يفهم منه المخالفة ولعله علم انه غير مراد هنا بخصوصه سلمنا لكن لا
نسلم فهمه منه ولعله باقي على اصله في الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والاصل
جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من
التخصيص بالذكر قالوا اولا وهم المانعون من حجية مفهوم الشرط قد يكون للشرط
بدل يقوم مقامه فلا يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط فان قولك
ان توضأت صحت صلوتك لا يلزم عدم الصحة لو لم يتوضأ لصحتها ببدله وهو
التيمم وثانيا قال تع ان اردن تحصنا ولو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز
الاكراه عند عدم ارادة التحصن والاكراه عليه غير جائز بحال من الاحوال
اجماعا وفي الحاشية قالوا ثانيا لو كان المعلق على الشرط يعدم عند عدم
الشرط كان قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن ان اردن
تحصنا دليلا على تسويغ الاكراه عند عدم ارادة التحصن قال ابو الحسين ونعم
ما قال الظاهر يقتضي ان لا يحرم الاكراه على البغاء اذا لم يردن التحصن لكن لا
يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة فان انتفاء الحرمة قد يكون بطريان
الحل وقد يكون لامتناع وجوده عقلا وهو هنا كذلك فانها على تقدير عدم ارادة
التحصن يردن البغاء فيمتنع تحقق الاكراه عليه ح انتهى وفيها ايضا ويمكن
ان يستدل لهم بقوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن

يؤمن

يؤمن بالله واليوم الآخر اذ ليس الغرض تعليق عدم حل الكتمان على الايمان كما لا يخفى
فتدبر انتهى ووجه التدبر انه ليس المراد منه تعليق نفي الحل بايمانهن بل التنبيه على
انه ينافي الايمان وان المؤمن لا يجترئ عليه ولا يسوغ له ان يفعله واذا لم يكن تعليق
فلا يعدم عند عدمه والله اعلم قلنا في الجواب عن الاول ان الشرط على تقدير ان يكون
له بدل يقوم مقامه لانا لا نعني به الا تعليق شيء على آخر باحد ادوات الشرط
ثم احدهما اي البدل والمبدل منه لا بعينه لانا نفرض شرطا من حيث هو لا يكون
شرطا فلا يقدح عدم انتفاء المشروط بانتفائه لان انتفاء احدهما غير معين
وانما يكون بانتفاء كل منهما لينتفي المشروط بانتفائه ولهذا يقال ان الشرط امر كلي
تعددت افراده لا نفسه و قلنا في الجواب عن الثاني انتفاء التحريم لامتناع
المنهي عنه وهو الاكراه عند عدم ارادة التحصن فانه غير ممكن فاذا لم يمكن لا
يكون محرما فيصدق ان الاكراه ليس محرما صدق السالبة عند عدم الموضوع كذا في
الحاشية وبيانه ان المفهوم يدل على عدم حرمة الاكراه عند عدم الارادة وانه
ثابت اذ لا يمكن الاكراه ح لانهن اذا لم يردن التحصن لم يكن منع البغاء والاكراه انما
هو الزام فعل مكروه واذا لم يمكن لم يتعلق به التحريم لان شرط التكليف الامكان ولا يلزم
من عدم التحريم الاباحة او نقول سلمنا القاطع عارض المفهوم الظاهر اي ظاهر
في الجواب الغرض من الشرط المبالغة في النهي تقريعا لمواليهن وتحريكا لحميتهم
بان تلك الاماء الخادمات اذا اردن العفة فانتم احق بارادتها فلا تكونوا في
هذا الباب ادون منهم كذا في الحاشية والظاهر ان المراد ان نزول الاية الكريمة
في هذه المادة او نقول الاجماع القاطع عارض المفهوم الظاهر اي ظاهر الشرط
فعدل عنه اذ لا عبرة بالاضعف عند معارضة الاقوى او نقول بان ذلك خرج مخرج
الاغلب لان الاكراه على الزنا انما يتصف في حق من تريد التحصن فشرط دلالته

المفهوم عند من يقول به ان لا يكون خارجاً مخرج الاغلب كما تقدم وفي الحاشية
اقوى ما استدلوا به على عدم حجية مفهوم الشرط قوله تع يا ايها الذين آمنوا
عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم لان حجية مفهوم الشرط يقتضي انا اذا
لم نهتد يضرنا ضلال من ضل وهذا الاستدلال غير مذكور في كتب الاصول المشهورة
والجواب ان من جملة الاهتداء انكار المنكر بالقلب ثم اللسان ثم اليد فاذا لم ننكر
على من ضل فقد ضرنا ضلاله ولم نكن مهتدين وقالوا ايضا ان لفظة ان لا تتعين
ان تكون شرطية فانها تكون للسببية نحو ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي اذ المراد
سببية الدخول للظهار اعني ان وجوده يستلزم وجوده وليس المراد ان عدمه
يستلزم عدمه والجواب ان السبب ان اتحد قطعاً فانتفاؤه يوجب انتفاء المسبب
وهذا ظاهر وان جوز تعدده فالاصل عدم التعدد فيما نحن فيه كذا قيل
وفيه ما فيه انتهى وفيه انه استدلال بظاهر ضعيف في اصل اقوى منه

فصل مفهوم الصفة هو مفهوم مخالفة يكون حكم منطوقه متعلقاً باسم
غير عدد متصف بصفة خاصة من غير شرط ولا غاية **حجة** فينتفي الحكم بانتفائها
نحو في الغنم السائمة زكوة فانه يدل على انه لا زكوة في المعلوفة **عند الشيخ**
ابو جعفر رحمه الله ونقل عنه انه متوقف لكنه عند الشيخ المفيد **والشهيد في
الذكرى** وبه قال الشافعي ومالك وابن حنبل والاشعري وغيرهم **ونفاه الاكثر
كالمرتضى** رضي الله عنه **والمحقق** قدست روحه **والعلامه** طاب ثراه ومنهم المصنف
قدس سره ونفاه ايضا ابو حنيفة وابن شريح والقاضي وفخر الدين والغزالي
واكثر المعتزلة وفصل ابو عبد الله البصري فجعل مفهوم الصفة حجة في ثلاث
صور دون ما عداها احدها ان يكون ذكرها للبيان كما لو قال خذ من غنمهم
صدقة ثم بينه بقوله في الغنم السائمة فيها زكوة ثانيها ان تكون للتعليل وتمهيد

للقاعدة

للقاعدة كخبر التحالف وهو قوله عليه السلام اذا تخالف المتبايعان في القدر او في الصفة فليتحالفا
وليترادا ثالثها ان يكون ما عدا الصفة داخلا فيما له الصفة مثل ان يقول احكم
بالشاهد اليمين فان الشاهد الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به وفي الحاشية قد
يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في
نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم
كيف يقيدون به المطلق وما هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما
ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء في العالم ففي الثاني
ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل
الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم
الصفة فيه حجة كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الاصول فالقائلون
بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلتها مطلق
لموافقتهم في حجيتها اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد
وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة للوجوب كيف
قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى القائلون
بان الامر حقيقة في الوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر فقيل
للوجوب وقيل للاباحة والمختار الاول والاعتراض الذي ذكره قدس سره ظاهر
الورود ولم اجدهم ذكروه فيما اجابوا عن ادلة الاباحة فالظاهر انه من ابكار
فوائده والله اعلم **للاول** اي للقائل بان مفهوم الصفة حجة **لولاه** اي لولا
كون مفهوم الصفة حجة **لعري الوصف** وهو لا يليق بكلام البلغاء اذ ظاهر
التخصيص بالوصف يستدعي فائدة وتخصيص الحكم بالوصف ونفيه عما عداه
فائدة والاصل عدم فائدة سواها فتعين ارادتها او نقول لو لم يعد الاختصاص

بمحل الوصف لكان تخصيصه بالذكر ترجيحا من غير مرجح فظهر انه لو ثبت الحكم
مع انتفاء الصفة لعري تعلقه عليها عن الفائدة وكان كالانسان الابيض حيوان
ومثله الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر واذا كان هذا وامثاله
لا يليق بكلام احد البلغاء فعدم لياقته بكلام الشارع اجدر وللاول ايضا
قول ابي عبيدة وهو القاسم ابن سلام الكوفي على المشهور وهو من علماء اللغة
وقيل هو عمر بن المثنى وقيل معمر ابن عبيد بغير تاء وكلاهما امام في معرفة اللسان
في قوله صلى الله عليه واله لي الواجد اي مطل الغني ومدافعته وتعلله يحل
عقوبته وعرضه اي حبسه ومطالبته في الحاشية قال هذا الحديث يدل على ان
لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ايضا فلما سمع قايلا يقول في قول النبي ص
عليه واله لان تمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان تمتلي شعرا المراد بالشعر هنا
الهجاء مطلقا او هجاء النبي ص عليه واله رد على ذلك القائل بانه لو كان المراد
ما قاله لم يكن لذكر الامتلاء معنى لان قليل الهجاء وكثيره سواء فقد جعل الامتلاء
من الشعر في قوة ان يقال الشعر الكثير واذا كان مفهوم ما هو صفة بالقوة
حجة فكيف ما هو صفة بالفعل انتهى قوله فقد جعل يعني جعل ابو عبيدة الامتلاء
من الشعر في قوة الشعر الكثير يوجب امتلاء البطن قيحا ففهم منه ان غير الكثير
ليس كذلك فاحتج به فقد التزم من تقدير الصفة اعني الكثرة المفهوم فكيف من
الصريح بها فهو بالطريق الاولى وايضا لما سمع قوله صلى الله عليه واله مطل
الغني ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وهو عالم بلغة العرب فالظاهر
فهمه ذلك لغة ولو لم يفد لغة لما فهم منه فظهر افادته لغة وهو المط
للثاني اي للقائل بانتفاء الحجية انتفاء الثلاث اي الدلالات الثلاث فان
اثبات الزكوة في السائمة لا يدل على نفيها عن غير السائمة بشيء من الدلالات

الثلاث

الثلاث اما المطابقة والتضمن فلان نفيها في المعلوفة ليس عين اثباتها للسائمة
ولا جزءه واما الالتزام لعدم اللزوم عقلا ولا عرفا كذا في الحاشية قوله واما
الالتزام الخ لان ثبوت الحكم المعلق على الوصف يصدق تارة مع ثبوته عند عدم
الوصف كقوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لا يجوز قتلهم لغير
الاملاق وتارة مع عدم ثبوته عند عدم الوصف مثل حج البيت لو استطعت فيكون
الحكم في محل الوصف اعم منهما ولا يستلزم العام الخاص وحيث لا استلزام ولا لزوم
فلا التزام واجيب عنه بانا لا نسلم انتفاء الثلاث بل يدل على نفي الحكم عن الغير
بالالتزام اذ ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية اعني علية الوصف للحكم والاصل
عدم علة اخرى وانتفاء علة يستلزم انتفاء معلولها المساوي لها لا يقال شرط
الالتزام ان يكون تصور الملزوم بنفسه مستلزما لتصور اللازم وهذا انما يصح
بانضمام امر اخر اليه لانا نقول ذلك يشترط في الالتزام العرفي والشرعي فلا و
قد يقال ايضا الدليل بعينه جار في مادة الشرط مع تخلف المدعي عند المص
قدس سره كما يظهر منه وبيانه ان يقال دلالة الخطاب الدال على حكم معلق
بالشرط على عدم ذلك الحكم عند عدم الشرط لم يثبت بالمطابقة ولا بالتضمن
اذ الكلام في دلالة المفهوم لا المنطوق ولا بالالتزام لان المعلق على شرط
قد يوجد عند عدم الشرط كما ذكر وقد يوجد عنده كما في قوله وان خفتم شقاق
بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها والعام لا يستلزم الخاص فما
هو جوابكم فهو جوابنا ولما فرغ عن ادلة القولين اجاب عن دليلي القول
الاول مشيرا الى الجواب عن اولهما بقوله والوصف اي فائدة التخصيص بالوصف
قد يكون للاهتمام بالمذكور او لبيان حكم ذي الوصف او للسؤال عن محله
اي عن محل الوصف فاجيب عنه او سبق حكم غيره اي غير محل الوصف يعني

فقد تبين حكم غيره من قبل فذكر حكم محل الوصف ليعلم **او خطوره** اي تنبيه خطور محل الوصف الى ذهن القائل على خطور غيره وهذا في حق غير الله تع لاستحالة التجدد في علمه جل وعلا **ونحوها** اي نحو هذه المذكورات في الحاجة كان يكون المخاطب غير مالك لسوى السائمة او يكون غرض القائل اعلامه حكم محل الوصف بالنص وحكم غيره بالفحص والبحث لمصلحة راها انتهى قوله لمصلحة راها انتهى قوله لمصلحة كما اذا كان محل الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تع ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل على المنع من قتلهم من الغنا بطريق اولى فيترتب على ذلك فيحصل له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او تبيينه بالنصوصية كما نص على المذكور او يحيله على الاصل كما لو قال مثلا لا زكوة في السائمة وخص المنطوق للاشتباه فيه لان السائمة لما كانت اخف مؤنة من المعلوفة كان احتمال وجوب الزكوة فيها اظهر من احتمال وجوبها في المعلوفة فقال لا زكوة في السائمة وخال المعلوفة على الاصل ولما كان هاهنا اعتراض وهو ان المعتبرين لمفهوم الصفة انما اعتبروه اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سوى المخالفة المسكوت عنه للمذكور لسار قد سر الى جوابه بقوله **ووجود ما** اي وجود وصف **لا يحتمل شيئا منها** اي من هذه الفوائد المذكورة **ممنوع** اذ المدعي عدم جواز صورة لا تحتمل فائدة من تلك الفوائد بل كل وصف علق عليه الحكم لا بد وان يكون محتملا لاحدها فاندفع قولكم انه لولا ان فائدة تعليق الحكم على الصفة هي نفي الحكم عن غير الموصوف بها للغي الوصف فاشار الى الجواب عن ثاني الدليلين بقوله **ولعل قوله** اي قول ابي عبيدة **عن اجتهاد** لا نقل عن اهل اللغة والنزاع في الدلالة اللغوية فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له ولا يخفى ان الاسناد الى الاجتهاد

احتمال لا حتم وهو قايم في اكثر اللغات لانه انما ثبت بقوله وقوله امثاله معناه كذا فلزم القدح في اللغات اكثرها ويمكن ان يجاب بالفرق بين ان تكون المسئلة اجتهادية اولا تكون وكذا بين ان يكون الناقل مجتهدا اولا يكون وقد عورض قول ابي عبيدة بما نقل عن الاخفش بانه نفى مفهوم الصفة مع كونه عالما بالعربية فدل انه ليس من مفهوم اللغة واجيب بانه تشهد على النفي والمثبت اولى بالقبول من النافي لانه انما ينفي لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت يثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا وقد يقال الاصل مع عدمه النافي لانه يدعي عدم الوضع **فصل مفهوم الغاية** اقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضيين فهو **حجة عند الاكثر** من الامامية وغيرهم **الا المرتضى** رضي الله عنه **وبعض العامة** وهم اصحاب ابي حنيفة وبعض الفقهاء **لنا ان المتبادر من نحو صوموا الى الليل بيان اخر وجوبه** فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق لان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه اخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدر ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة اخرا وهو خلاف المنطوق لان المنطوق يقتضي كون الغيبوبة اخرا قيل الكلام في الاخر نفسه لا في ما بعد الاخر فنحو قوله تع الى المرافق اخر او ليس النزاع في دخول ما بعد المرفق والمنقول عن بعض المحققين ان مفهوم الغاية نفي الحكم عما بعدها **قالوا** المانعون من حجية مفهوم الغاية **ما مر في الصفة** من انتفاء الدلالات الثلاث اما المطابقة والتضمن فظاهر لان انتفاء الحكم في ما بعد الغاية ليس بموضوع اللفظ ولا جزء منه واما الالتزام فلما علم من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل

قلنا في الجواب الصوم المقيد بكون اخره الليل بعدم اي الصوم فيه اي في الآخر
البتة فلا يكون صوم بعد دخول الليل قطعا فلا يمكن تصوره منفكا عن تصور عدمه
في الليل فحصل المنع من عدم اللزوم بخلافها اي بخلاف الصفة فان انتفاء الحكم
عما هو على خلافها غير معلوم فامكن انتفاء الثلاث عنها بخلاف الغاية فحصل الفرق
ومفهوم اللقب وهو دلالة تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او علم في
الحكم على نفيه عما عداه ليس بحجة عند جمهور الاصوليين من الامامية والمعتزلة
والاشاعرة والمخالف في ذلك نادر وهو ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة لنا
ان المفهوم انما يعتبر لتعيينه فائدة لاجل ان لا فائدة غيره واللقب قد انتفى فيه
المقتضي اعني حصول فائدة غيره لاعتبار المفهوم اذ لو طرح لاختل الكلام ولنا
ايضا انه كان يلزم من قولنا محمد رسول الله ظهور الكفر لان مفهومه نفي رسالة
غيره من الانبياء عليه وعليهم السلام وكذا من قولنا العالم موجود وزيد موجود
او بكر عالم او قادر اذ يفهم منه نفي هذه الصفات عن الغير فيلزم نفيها عن الله تع
بل كان زيد يتوجه ظاهره الكذب والكل اللوازم باطلة اجماعا وقد يقال ان من شرط
مفهوم المخالفة ان لا يكون المسكوت عنه اولى بالحكم وان لا يتساويا والله تع اولى
بالوجود والعلم والقدرة ومحمد صلى الله عليه وآله كالانبياء عليهم السلام في اصل
الرسالة واولى واحتج المخالف بانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا
اختي تبادر منه الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم واخته ولذلك وجب عليه الحد
عند مالك وابن حنبل ولولا مفهوم اللقب لما تبادر وجوابه ان ذلك مفهوم من القرائن
الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح فيما يورد فيه غالبا وليس ذلك
من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا فيه لغة ومجازا حالية قال الشهيد في الذكرى
ان اللقب ليس بحجة لانتفاء الدلالة لان الثلث واستفادة وجوب التعريف من قوله

انا الستة بيان من قرينة الحال لا من قرينة المقال واختلف
في انما اي في حجيته انما ومفهومه هو نفي المذكور في الكلام اخرا مثل
انما زيد قائم وانما العالم زيد وانما ضرب زيد عمرا ويقوم الجمعة امام الامير
فانما فقيل مرادة لا تفيد الحصر فهو ان وما موكده وقيل انها انت تدري
في نوع الكل تدبير اذ لا فرق بين ان زيدا قائما وانما زيد قائم وما ها هنا
لزائدة فهي كالعدم ومنع بانا لا نسلم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار بقيامه
على وجه التاكيد وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد وقيل تفيد
الحصر بالمنطوق ولا فرق بين انما الهكم الله ومن لا اله
لكم الا الله وقد يقال عليه انا لا نسلم الفرق بين انما الهكم الله
وبين ما الهكم الا الله بل نفي الغير في الاول بالمفهوم وفي الثاني منطوق
وقيل يفيد الحصر بالمفهوم واختلف ايضا في حجية نحو العالم
زيد وهو ان يقدم الوصف على الموصوف والخاص خبرا له فالترتيب
الطبيعي خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفي عن غيره مثاله اذا
لم يقل زيد صديقي او زيد عالم كما لو قال صديقي زيد والعالم زيد والمراد
بصديقي وبالعالم هو الجنس باقيا على عمومه لعدم قرينة العهد اذ
لو وجدت خرج عن محل النزاع ولم يدل على نفي الصداقة والعلم عن غير
زيد اتفاقا وهذا مثل انما فقيل لا يفيد الحصر اصلا اذ لو كان قولنا العالم
زيد يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ببيانه
ان ذلك الجنس في العالم زيد ان العالم لا يصح للجنس وهو الحقيقة الكلية لان
الاخبار عنها بانحصارها في الجزئي كاذب ولا لمعين لعدم القرينة الصارفة
الى العهد فرضا فكان لما يصدق عليه الجنس مطلقا فيفيد ان كل ما

صدق عليه العالم زيد وهو معنى الحصر وهذا الدليل بعينه آت في قولنا
زيد العالم والاشتراك في الدليل يوجب الاشتراك في الحكم وانهم لم
يقولوا به وايضا لو كان العالم زيد للحصر فزيد العالم ليس للحصر لكان
التقديم مغيرا لمفهوم الكلمة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو
اتحد مفهوم العالم مقدما ومؤخرا وكلا التركيبين يفيد بين زيد
والعالم الاتحاد بهو هو وهو كون ذات احدهما هو ذات الاخر للزم اما
شمول الحصر ان افاد العموم او شمول عدمه ان لم يفد وهو خلاف
المفروض واما بطلان اللازم فظ لانه انما يعتبر بالتقديم وان خبر
الهيئة التركيبية دون المفردات ويقال عليهما اما الاول فان الوصف اذا وقع
مسندا اليه قصد به الذات الموصوفة به واذا وقع مسندا قصد به كونه
ذاتا موصوفة وهو عارض للاول فانه فرع الاول واما الثاني فان اردت
بتغيير المفهوم هذا القدر منعنا بطلانه وان اردت غيره منعنا الملازمة
وقيل يفيد الحصر بالمنطوق وقيل بالمفهوم **والاظهر حجيتهما** اي حجية انما
ونحو العالم زيد في افادة الحصر اما الاول فللنقل عن اهل اللغة
واستعمال الفصحاء واما الثاني فلو لم يفد الحصر لادى الى الاخبار بالخاص
عن العام وانه باطل اما الملازمة فلانه لا قرينة للعهد وليس للجنس بل
لما صدق عليه العالم فلو فرض غير زيد وهو عمرو مثلا يصدق عليه
العالم لكان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبر عنه بزيد واما بطلان
الثاني فلان الخبر الثابت للعام ثابت لجزئياته ويلزم ثبوت زيد
لعمرو واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم
فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد من

معين

معين وما ذلك الا بجعله لمعهود ذهني وهو شخص كامل او منتهي في العلم قد تصوره
المخاطب وتوهمه وانت تعلم ذلك فتخبر عن ذلك الشخص المتصور الموهوم بانه زيد
هذا وائمة المعاني قد صرحوا بان تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر مطلقا
وجعلوه انواعا كما هو مذكور في محله لكن بقي ههنا شيء وهو ان افادتهما
الحصر بالمنطوق او بالمفهوم فكلامهم قد تشعر بهما ونقول لما كان المنطوق
حكما للمذكور والمفهوم لغير المذكور كان قولنا انما زيد قائم في قصر الموصوف على
الصفة منطوقا باعتبار الاثبات والنفي جميعا لانه كما اثبت القيام للمذكور فكذا
للمذكور فكذا نفي غيره عنه وقولنا انما يقوم زيد في عكسه منطوقا باعتبار الاثبات
مفهوما باعتبار النفي اذ قد نفي القيام عن غير المذكور وكذا قولنا العالم زيد منطوقا
باعتبار الاثبات مفهوما باعتبار النفي **المطلب السابع في النسخ** والمقصود منه بيان
الناسخ والمنسوخ وتحقيقهما يتوقف على معنى النسخ لغة واصطلاحا **وهو** اي النسخ لغة
يقال لمعنيين للازالة مثل نسخت الشمس الظل ونسخت الريح آثار القدم يعني ازالته
وللنقل مثل نسخت الكتاب يعني نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى
موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث واختلف في حقيقته
فقيل حقيقة فيهما فهو مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز
باسم اللازم اذ في ضمنها هو حقيقة النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثاني
وهو النقل وللازالة مجاز باسم الملزوم والعلامة ظاهر تراه في الكتابين اختار
اوسطها هذا وقيل لا يتعلق به غرض علمي واصطلاحا **رفع الحكم الشرعي بدليل**
شرعي متأخر رفع الحكم بمنزلة الجنس يشمل النسخ وغيره والتقييد بالشرعي لاخراج
رفع الحكم العقلي كالحكم باباحة الاشياء قبل ورود الشرع اذ المتفق منها
مفسدة فان رفع الشرع اباحة بعضها ليس نسخا لان المرتفع حكم عقلي لا شرعي

حكام

٣٧/١

وقولنا بدليل شرعي لاخراج رفع الحكم بالنوم والجنون والسكر فان رفعه في امثال
ذلك للحكم العقل بسقوط التكليف بطريانها لا بدليل شرعي واجيب بان الرافع
في الحقيقة تلك الثلاثة والحديث مبيّن لرفعها وفيه تأمل وقولنا متأخر
لاخراج ما اتصل بالسابق نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة ونحو سالمتك الى انقضاء
وصل الى اخر الشهر وهذا وان كان في الحقيقة متأخرا ايضا الا ان المراد التأخر عرفا
اعني التراخي فلو ابدلنا المتأخر بالمتراخي لكان اولى لكن الحق انه لا حاجة الى ذكر
التأخر اذ ليس في الامثلة المذكورة رفع لحكم لان الحكم انما يثبت بعد اتمام الكلام
فاين الرافع له كذا في الحاشية قوله واعترض المعترض العلامة بان الرفع بالنوم
والغفلة ايضا بدليل شرعي وهو قوله ع رفع القلم عن ثلاث واجيب بان العقل
حاكم بان شرط التكليف العقل ويستوي في امتناع التكليف الميت والنائم والغافل
والجنون العارض في ذلك ليس للغفلة بل مبيّن ان مثل النوم والنسيان هو الرافع
ووجه التأمل فانظر الى هذا الجواب من المنع كما لا يخفى قوله لكن الحق قيل
خرج بالمتأخر الاستثناء والشرط والصفة والغاية وهذا المراد بقوله وقولنا متأخر
لاخراج ما اتصل بالسابق الى اخر الامثلة ورد بان المذكورات خارجة بقيد الرفع
لانا نحكم فيها بانه قبل الكلام لان الحكم انما يثبت بعد تمام الكلام فكان الخطاب الثاني
دافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور فلا رافع لما هو ثابت وهو اولى واظهر من
اخراجها بقيد التأخر الذي هو اعم من التراخي مع ان العام لا يدل على الخاص فعلى
هذا لم يكن لذكر التأخر فائدة سوى التصريح ودفع التوهم بما فصل في الحدود و
وقوعه اي وقوع النسخ **اجماعي** من ارباب الشرائع وفي الحاشية من اهل الاسلام
وابو مسلم الاصفهاني نادر لا يقدح في الاجماع **ونفاه** اي نفى وقوعه **الاصفهاني**
فقال وان جاز عقلا لكنه لم يقع واما اليهود غير العيسوية فنفوا جوازه عقلا لنا على

[illegible]

[illegible]

الجواز عقلا القطع وانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته سواء اعتبرت المصالح
ام لا اما اذا لم نعتبر فظاهر لان الله تع يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان
المصلحة تختلف باختلاف الاوقات كشرب الدواء في وقت دون وقت فلا بعد ان تكون
المصلحة في وقت تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت اخر رفعه ولنا على الوقوع **سيما في**
القران الاجماع المذكور **واية القبلة** الناسخة للتوجه الى بيت المقدس الواجب بالسنة
وفي الحاشية وهي قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فانه صلى الله عليه واله كان
مامورا بالتوجه الى بيت المقدس **واية العدة** اي عدة الوفات فانها كانت حولا
لقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم
نسخ بقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وهما ثابتان بالقراءة **واية الصدقة** وهي قوله تع يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم
الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ولم يعمل بها الا علي ع ثم نسخ بقوله تع
ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فاقيموا
الصلوة واتوا الزكوة **واية الثبات** اي ثبات الواحد للعشرة فانه كان واجبا بقوله
تع يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين كفروا بانهم قوم لا يفقهون ثم نسخ بقوله
تع الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين
وان يكن منكم الف يغلبوا الفين فهذه الايات المذكورات **تكذبه** اي تكذب الا
صفهاني في دعواه عدم وقوع النسخ **وقوله تع لا ياتيه** اي لا ياتي القران **الباطل من**
بين يديه ولا من خلفه لا يصدقه اي لا يصدق الاصفهاني حيث احتج بانه لو
جاز نسخه لجاز ابطاله لان النسخ ابطال وبيان عدم تصديقه ما في الحاشية اذ
ليس المراد ابطال حكمه بل المراد انه ليس فيه ما لا يطابق الواقع لا في الماضي ولا في

المستقبل ولا في الحال كما روي عن ائمة اهل البيت عليهم السلام انتهى وايضا قال
الله تع ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها وهل النسخ والانساء الا محو
ما كان ثابتا وابطاله كما قال تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قيل ولو
سلم ان المراد ابطال حكمه فالمراد من الاية الكريمة انه لم يتقدمه من كتب الله ما
يبطله ولا يأتيه الباطل من بعده فالضمير في لا يأتيه لمجموع القرآن فالممتنع
حينئذ بطلان الجميع لا البعض وكذا في المنقول عنهم عليهم السلام شاف وكما لا
يصدق فيه احتجاجه فكذا لا ينفعه اعتذاره عن اية القبلة ببقاء الاستقبال لبيت
المقدس عند الاشتباه وبقاء حكم العدة في الحامل وبان الغرض في تقديم
الصدقة التمييز بين المؤمنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد اذ الاستقبال
الى بيت المقدس كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبد بها قد زالت
بالكلية وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان في سنة او اقل فجعلها سنة
زال بالكلية وكون الصدقة للتمييز تقتضي كون الصحابة رضوان الله عليهم بأسرهم
منافقين غير علي عليه السلام فانه لم يتصدق سواه وهو باطل وفي الحاشية لعل
ابي مسلم يحمل علمه تع بانتهاء مدة الحكم في وقت كذا بمنزلة توقيته الحكم لفظا
فكأنه سبحانه يقول افعلوا الى وقت كذا فلا نسخ وما في التورية من ان ادم
بتزويج بناته بنيه يكذب اليهود في دعواهم عدم جواز النسخ لانهم قائلون الان
بتحريمه وفي احاديث اهل البيت عليهم السلم ان ادم عليه السلم ولد له شيث وان اسمه
هبة الله وهو اول وصي اوصي اليه من الادميين في الارض ثم ولد له بعد شيث
يافث فلما ادركا اراد الله ان يبلغ بالنسل ما ترى وان يكون ما جرى به القلم من
تحريم الله عز وجل من الاخوات على الاخوة انزل بعد العصر في يوم خميس حوراء
من الجنة اسمها نزلة فامر الله عز وجل ادم عليه السلم ان يزوجها من شيث فزوجها

منه ثم انزل بعد العصر من الغد حوراء من الجنة واسمها منزلة فامر الله عز وجل
ادم عليه السلام ان يزوجها يافث فزوجها منه فولد لشيث غلام وولد ليافث جارية
فامر الله عز وجل ادم عليه السلم حين ادركا ان يزوج ابنة يافث من ابن شيث ففعل
فولد الصفوة من النبيين والمرسلين من نسلهما ومعاذ الله ان يكون ذلك على ما قالوا
من امر الاخوة والاخوات وفيها ايضا ان الله تبارك وتع انزل على ادم عليه السلام حوراء
من الجنة فزوجها احد بنيه وزوج الاخر ابنة الجان فما كان في الناس من جمال كثير
او حسن خلق فهو من الحوراء وما كان فيهم من سوء خلق فهو من ابنة الجان و
وجه الجمع بين مضمون الحديثين غير خفي على من له دربة بحل الحديث فعلى هذا
ما نقل في التورية من محرفات اليهود لكنها كانت فيه الزام لهم احتج به من لا يعتقد
وما نقلوه اي اليهود عن موسى عليه السلم من انه قال تمسكوا بالسبت ابدا وقال ايضا
هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض فرية اي كذب منهم عليه على نبينا و
عليه السلام قيل اختلقه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه
واله والدليل على انه فرية انه لو كان صحيحا عندهم لقضت العادة بان يتوقع
للنبي صلى الله عليه واله ولاحتجوا به عليه ولم يقع والا لاشتهر عادة او يراد في الابد
على تقدير التسليم طول الزمان كما نصت التوراة في عتق العبد اذ قد ورد في التوراة
يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان اباه فليثقب اذنه ويستخدم ابدا
وقد ورد فيها في موضع اخر يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان التأبيد في الكلام الاول
بمعنى طول الزمان كذا في الحاشية ولما كان لهم شبهة قوية وهي ان نسخ الله الحكم فاما
لحكمة ظهرت له لم تكن ظاهرة له قبل او لا وكلاهما باطل فالاول لانه هو البداء وانه على الله
مح والثاني لان ما لا يكون لحكمة فهو عبث وايضا على الله مح وايضا ان الفعل المأمور
به شرعا ان كان حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء مستلزم لقبحه وان كان قبيحا امتنع

الامر به وهو خلاف المفروض اشار الى جوابه بقوله **والمصلحة تختلف باختلاف**
الازمان كنفع الدواء وقت المرض وضرره وقت الصحة فقد تتجدد مصلحة لم تكن موجودة
لا انه تتجدد وتظهر مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء وحاصله ان عنيتم بظهور
المصلحة تجددها اخترنا الاثبات ولا بداء او تجدد العلم بها اخترنا النفي ولا عبث
وكذا الحسن والقبح يختلفان باختلاف الازمان والاحوال لجواز كون الحسن والقبح
عرضيين فجاز ان يحسن فعل واحد لشخص ويقبح لآخر ويحسن في وقت ويقبح في اخر
ولو بالنسبة الى شخص واحد كما تقدم نعم اذا كان حسن الشيء وقبحه لذاته لا
لاشتماله على صفة او مصلحة تقتضي احدهما كحسن الصدق وقبح الكذب فنسخه محال
لكن ما يعرض التغيير والنسخ من الشرائع من قبيل القسم الاول لا الثاني وفي الحاشية
جواب من قولهم نسخ الحكم اما لحكمة لم تكن ظاهرة اولا وكلاهما باطل وقولهم
ان كان الفعل حسنا قبح النهي او قبيحا قبح الامر **وسائر شبههم** اولاها ان الحكم الاول
اما مقيد بغاية فلان الحكم بخلافه بعد تلك الغاية لا يكون نسخا كما يقول صم الى
الغد ثم يقول في الغد لا تصم اذ ليس فيه رفع قطعا واما اذا كان مؤبدا فلانه
لا يقبل النسخ اما اولا فللتناقض وحاصله انه مؤبد ليس مؤبدا واما ثانيا فلانه
يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأبيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له
الا وتقبل النسخ ونحن نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن التعبير
عنه والاخبار به واما ثالثا فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأبيد حكم ما وقد ذكرتم
احكاما مؤبدة كالصلوة والصوم واما رابعا فلانه يؤدي الى جواز نسخ شريعتكم
وانتم لا تقولون به وثانيها انه لو جاز النسخ وهو ارتفاع الحكم فاما قبل وجوده
او بعده او معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع
العدم الاصلي لا يكون ارتفاعا واما بعد وجوده فلانه اذا وجد فيمتنع ان

يرتفع

يرتفع لان ما صار موجودا لا يصير منعدما ما هو بعينه بل غايته ان لا يوجد
مثله ثانيا ولئن سلمنا انه يرتفع هو بعينه محال واما مع الوجود فلذلك مع امر زائد
وهو انه لو ارتفع حال الوجود لزم اجتماع النفي والاثبات فيوجد حين لا يوجد
وانه مستحيل وثالثها يأتي مع جوابه في الحاشية **ظاهرة الدفع** اذ الدفع في الاولى
ان التأبيد يمكن ان يجعل قيدا في الفعل المتعلق للوجوب وان يجعل قيدا في
الوجوب نفسه والبحث جعله قيدا في الفعل نفسه يعني الفعل ابدا واجب
في الجملة وح فلا نسلم انه لا يقبل النسخ وذلك كما لو كان الوقت معينا بان يقول
صم رمضان هذه السنة ثم ينسخ قبله فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
قبله ويرتفع فلا يدخل فيه واذا جاز ذلك مع الخصوصية في الوقت فمع قيد
التأبيد وانه ظاهر في تناوله ويمكن ان لا يتناوله احرى وتحقيقه ان قوله
صم رمضان ابدا يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في
الجملة غير مقيد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب ومعناه عدم
استمراره منافيا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في
هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نقضا لتعلق الوجوب
بجميع من الرمضانات وتناول الخطاب له نعم الممتنع ان يجعل التأبيد قيدا للوجوب
بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدا ثم ينسخ حتى يأتي زمان لا وجوب فيه وما ذكرتم
من الوجوه الاربعة انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع واقع فيه
والحاصل ان زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يقيد الاول بالابد دون
الثاني والدفع في الثانية ان الترديد المذكور يدل على ان الفعل لا يرتفع وهو
غير محل النزاع بل المراد ان التكليف الذي كان متعلقا به قد زال وهو ممكن كما
يزول بالموت لانا نعلم بالضرورة انه بعد الموت لم يبق مكلفا بعد ان كان مكلفا

وهو معنى الامتناع في النسخ لان الفعل يرتفع واما ما في الحاشية هكذا
من اقوى تلك الشبه انه سبحانه عالم بعدم استمرار الحكم وبانه ينتهي في وقت
كذا فيكون معينا موقتا بذلك الوقت مرتفعه فيه ليس نسخا والجواب انه سبحانه
عالم باستمراره الى وقت نسخه اي عالم بارتفاعه بنسخه له وهذا لا يمنع النسخ او نقول
النسخ رافع للحكم الذي نظن نحن استمراره فالرفع بالنسبة الينا ومنها ان نسخ
الحكم ان كان لحكمة ظهرت بعد الحكم لزم البداء والا لحكمة لزم العبث والجواب
قد يكون النسخ لتجدد مصلحة لم تكن قبل لا لظهور مصلحة لم تكن ظاهرة عليه
سبحانه من قبل ليلزم البداء **فصل** نسخ الشيء بعد التمكن من فعله وحضور وقته
جائز اجماعا من مجوزي النسخ بعد الفعل وقبله فان العاصي والكافر مخاطبان
بالناسخ والمنسوخ **هل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته** الذي يتمكن فيه من
اداء الفعل فعلى هذا يشمل ما قبل دخول الوقت وما بعده الى حين عدم انقضاء
زمان يسع المامور به مثال الاول ان يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول
عرفة لا تحجوا ومثال الثاني ان يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الافعال
لا تحجوا فالنسخ ابدا لا يتعلق بما مضى بل الى ما يعقد وقوعه في الاستقبال من
اداء الفعل وفي الحاشية كما لو قال الشارع حجوا هذه السنة ثم يقول قبل الحج
لا تحجوا **المرتضى** رضي الله عنه **والشيخ** رحمه الله **والعلامة** طاب ثراه **والمعتزلة** والصيرفي
لا اي لا يجوز **والمفيد** رحمه الله **والحاجبي والاكثر الاشاعرة نعم** اي يجوز فللاول
اي للمانع **لزوم البداء** اي ظهور الشيء بعد خفائه على الله تع لان شرائط البداء
هي اربعة اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وحاصله ان الحكم لا يامر
بفعل واحد بعينه في وقت واحد بعينه لشخص واحد بعينه على وجه واحد
بعينه ثم ينهاه عن ذلك الفعل بعينه الا ان يظهر له ما امر به حال النهي ما لم يظهر

له

له حال الامر تع الله عن ذلك علوا كبيرا كذا في الحاشية **و** للاول ايضا **تعلق الامر**
لو جاز نسخ الشيء قبل حضور وقته **بمتعلق النهي** اي بنفس متعلق النهي وهو محال
لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا
قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة لا يقال نمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل تناول
الامر لا نفسه او لتناول الامر بالاعتقاد والنهي بالفعل لانا نقول الامر انما
يتعلق بنفس الماهية واتحادها في الخارج وتعلقه بالافراد من حيث الماهية
انما تحقق بتحقق الافراد والنهي ايضا كذلك فيتحد متعلقهما واما تناول الامر
الاعتقاد فليس كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل ولو سلم تناول الامر له لا غير
فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي **و** للاول ايضا ان الفعل الواحد اما حسن
او قبيح وعلى كل تقدير **ان حسن** اي ذلك الفعل **قبح النهي** عنه **او قبح** اي
ذلك الفعل ايضا **قبح الامر** به فثبت ان نسخ الشيء قبل حضور وقته غير جائز
وللثاني اي للمجوز **قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت** فانه يتناول بعمومه موضع
النزاع **و** للثاني ايضا **عود الخمسين** صلاة ليلة المعراج **الى الخمس** اي خمس صلوات
وذلك نسخ قبل وقت الفعل **و** له ايضا **نسخ تقديم الصدقة** على النجوى **و** له ايضا
ذبح اسماعيل ثم نسخ قبل وقت الفعل **و** له ايضا **مساواة النسخ الرفع بالموت** اي موت
المكلف قبل حضور الوقت فكما جاز هذا فليجز ذلك وفي الحاشية المجوزون احتجوا
بوجوه الاول قوله تع يمحو الله الآية دل على انه يمحو كل ما يشاء محوه على كل وجه فيدخل
محو العبادة قبل وقتها الثاني انه تع امر النبي صلى الله عليه وآله ليلة الاسراء بخمسين صلوة
فاشار عليه موسى ع بالرجوع وقال امتك ضعفاء لا يطيقون ذلك فاستنقص الله فنقصك
فقال الله تع في ذلك فنسخ الخمسين على التدريج الى ان بقي خمس صلوات وذلك نسخ قبل
الفعل وقبل وقته الثالث انه تع نسخ تقديم الصدقة بين يدي المناجاة قبل فعلها الرابع

انه تعالي امر ابراهيم بذبح اسماعيل ثم نسخه قبل الفعل الخامس انه ثبت في مبادي
الاحكام ان التكليف اما يتوجه قبل وقت مباشرة الفعل فوجب جواز رفع التكليف
الثابت قبل الفعل بالناسخ كما جاز رفعه بالموت لاشتراكهما في قطع تعلق التكليف
عن المكلف **و** له ايضا **كل نسخ كذلك** اي قبل وقت الفعل لان الفعل بعد الوقت وفي
وقت فعله يمتنع نسخه لانه ان فعل اطاع وان ترك عصي في الاول ولانه فعل و
اطاع في الثاني وفي الحاشية قرر العضدي هذا الدليل هكذا ولنا ايضا ان كل نسخ قبل
وقت فعله كذلك وقد اعترفتم بثبوت النسخ فيلزمكم تجويزه قبل الفعل بيانه ان
التكليف بالفعل بعد وقته محال لانه ان فعل اطاع وان ترك عصي فلا نسخ و
كذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها
وقد يقال الكلام فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي بيناها وقد ثبت التكليف وليس كل
نسخ كذلك فلا يحصل الالزام **والحق ان المعترض على كل من الفريقين** الاول والثاني
مستظهر اذ له على اول وجه للاول منع لزوم البداء بل ربما كان الامر لحكمة يعلمها
الله تعالى مثل ابتلاء المكلف وامتحانه في طاعة الامر وعصيانه وعلى الثاني انا نمنع بطلانه
كما في تعلق الامر بمتعلق النهي لجواز ان يكون الشيء مامورا به في وقت منهيا عنه في
وقت اخر وعلى الثالث يجوز ان يكون الشيء حسنا في وقت لتضمنه مصلحة في وقت
قبيحا في وقت اخر لتضمنه مفسدة وله على اول وجوه الثاني ان المحو والاثبات معلقان
على المشية ولا نسلم انه نشاء مثل هذا وعلى الثاني المطالبة بصحة الرواية ثم ان فيها
طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة سلمنا لكنها غير
محل النزاع اذ لم يصل الخطاب الى المكلفين وعلى الثالث انه غير محل النزاع لان
النسخ واقع بعمل علي امير المؤمنين ع بها نعم هي نسخ لا الي بدل وسيأتي وعلى الرابع
ان ابراهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه

قوله

في نوم قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا للبعض الرؤيا
او ان ابراهيم واسماعيل عليهم السلام لشاما مامورين في علم الله تعالي باكثر من الاستسلام
والانقياد لامر الله سبحانه كما دل عليه قوله تع فلما اسلما وتله للجبين وناديناه ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا او كان ابراهيم مامورا بذبح اسماعيل واسماعيل مامورا بالتسليم و
الانقياد ودخل وقت الفعل وتمكن منه وباشر الفعل وسلم اسماعيل نفسه ثم رفع الله
عنهما هذا التكليف تفضلا منه تع وعلى الخامس ان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا
فلا رفع بالموت وعلى السادس زيادة عن ما نقله قد مر في الحاشية ان النزاع
فيما قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والذي ذكر في الدليل انما هو وقت مباشرة
الفعل فاين احدهما من الاخر **فصل يجوز نسخ الكتاب** اي القرآن **والسنة** اي الاخبار الواردة
عنه صلي الله عليه واله **متواترة واحادا بالمثل** اتفاقا اما نسخ الكتاب بمثله فهو واقع
كالعدتين وهما الاعتداد بالحول وبالاربعة اشهر وعشرا او الوقوع دليل الجواز وكذا
الخبر المتواتر بالمتواتر فلانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر واما نسخ
الاحاد بالاحاد فهو واقع ايضا كقوله ع كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها و
قوله ع في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها رابعة فلم يقتله
وفهم من نسخ الاحاد بالاحاد ونسخ الاحاد بالمتواتر بالطريق الاولى فالاقسام تسعة حاصلة
من ضرب الثلاثة المذكورة في نفسها **والكتاب** اي ونسخ الكتاب **بالمتواتر** اي بالسنة
المتواترة خلافا لمالك فعلي لنا انهما قطعيان تعارضا فلا يجوز العمل بهما فلا اهمالهما و
العمل بالمتقدم فتعين المتاخر وايضا لو امتنع لامتنع لغيره والاصل عدمه وللاستدلال
بوقوعه فان قوله ع لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين والاقربين الثابتة بالقرآن
ورجم المحصن ثبت بفعله وهو قد نسخ الجلد في حقه وهو ثابت بالقرآن وقيل عليه
انه غير صحيح والا لزم نفي المعلوم بالمظنون لان الخبرين المذكورين من قبيل الاحاد

وانه خلاف المعروف وهو نسخ الكتاب بالخبر المتواتر بل نسخ الكتاب بالاحاد من جملة
الصور التي لا نجوزها اتفاقا احتج الشافعي اولا بقوله تع ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها وهذا يدل على عدم جواز نسخه بالسنة من وجهين احدهما
انما ننسخ به القرآن يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك ثانيهما انه قال نات
والضمير لله فيجب ان لا ينسخ الا بما اتي به وانما هو القرآن واجيب بان قوله نات
الاية على ان ما ننسخ به القرآن خير منه او مثله ممنوع بل المراد ان الحكم الناسخ خير
للمكلف من المنسوخ ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح للمكلف او مساويا لما
ثبت بالقرآن ويكون خيرا نات لله صحيح وان كان النسخ بالسنة لان الكتاب والسنة
من عنده تع قال سبحانه وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى احتج ثانيا
بقوله تع قل ما يكون لي ان ابدله الاية نفي جواز التبديل عنه والنسخ تبديل فينتفي
جوازه منه وهو المط والجواب ان انكار التبديل منه صلى الله عليه واله يدل على
انه بوحي من الله وقد سبق ان السنة بالوحي فلا يكون تبديلا له من تلقاء نفسه
بل الله هو المبدل **وهي** اي السنة تنسخ متواترة واحادا **به** اي بالكتاب خلافا للشافعي
في احد قوليه لنا انه لو امتنع لامتنع لغيره واللازم منتف اما الملازمة فلانه
بالنظر الى نفسه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال واما انتفاء اللازم فلان الاصل
عدم الغير ولنا ايضا الوقوع منه التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة وانه ليس بالقرآن
ما يدل عليه ثم نسخ بالقرآن وهو قوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ومنه حرمة
المباشرة بالليل ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله تع فول وجهك شطر
المسجد الحرام ومنه حرمة المباشرة بالليل ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن وهو قوله
تع فالآن باشروهن حتى يتبين ومنه صوم عاشوراء ثبت بالسنة لما ذكرنا ونسخ بالقرآن
وهو قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه واعترض بانا لا نسلم ان النسخ فيما ذكر من

او احتمال انه ثبت بالسنة ثم نسخ بالقرآن

الصور بالقرآن وجوابه انا لا نريد بالناسخ الا الرافع والمزيل للحكم وهو صادق على الكتاب
في الصور المذكورة واحتمال مزيل آخر لا يدفع على ان الاصل عدمه واعترض ايضا انه ربما
ثبت بناسخ من الكتاب تلاوته وانت تعلم بان مثل ذلك لو صح لمنع تعيين ناسخ ابدا لتطرق
مثل ذلك الاحتمال اليه وانه على خلاف الاجماع احتج الشافعي اولا بقوله تع لتبين للناس
ما نزل اليهم دل على ان الرسول ع م مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ بما جاء
به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم زواله ورفع الشيء لا يكون بيانا له واجيب بان المعنى
بالبيان في الاية التبليغ اليهم لانه اظهاره ولو سلم فكونه ع م مبينا لا ينفي كونه ناسخا
ايضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما
احتج ثانيا ان نسخ السنة بالقرآن يوجب تنفير الناس عنه واجيب بانه اذا علم انه ع م مبلغ
لا غير لا يلزم التنفر **لا** اي لا ينسخ **احدهما باحادها** اي الكتاب والسنة المتواترة
باحاد السنة واستدلوا على ذلك بان المتواتر قاطع والاحاد مظنون فلا يعارض
القاطع وفيه نظر اورده التبريزي في شرح المختصر ونسبه بعض المتاخرين الى
نفسه وهو عجيب وحاصله ان المتواتر وان كان قطعي المتن لكن دلالته على الدوام
والاستمرار ظنية ودلالة الاحاد على انقطاعه لكن قطعيه فالتعارض في الحقيقة انما
هو بين الدلالتين فينبغي ترجيح الدلالة القطعية وتوضيح ذلك ان قطعية المتواتر
من حيث وجوده وحدوثه والاحاد لا ترفعه من هذه الجهة بل رفع حدوثه
محال وانما يرتفع استمراره المظنون لا غير والحق ان دليلهم على جواز تخصيص
المتواتر بخبر الاحاد جار في نسخه به الا في شيء واحد هو بقاء العمل بالعام في
بعض الافراد ورفع العمل بالمنسوخ بالكلية فتدبر كذا في الحاشية قوله وحاصله
ان المتواتر الحقيقي او المتواتر ان كان متواتر اللفظ كالكتاب والمتواتر بلفظه من الاخبار
كان قطعي المتن والمعنى وان كان متواترا لفظا كالكتاب بالمعنى كان قطعي المعنى بمعنى

ان غنى الحكم وحدوث تحققه كان مقطوعا به وهذا كله اذا كان نصا في مدلوله
واما اذا كان ظاهرا فيه فلا يتحقق قطعية الحكم وعلى كل تقدير فاستمرار الحكم و
دوامه لاشك انه مظنون فلا يدل عليه التواتر كما اذا كان امرا لعدم دلالته على
التكرار لا نهيا والنسخ اذا كان رفعا حقيقيا كان رفعا لدوام تعلق الحكم واستمراره
ففي الحقيقة انما هو رفع الظن بظني مثله نعم هو قطعي من حيث الوجود والحدوث
والظني لا يعارضه ولا يرفعه اذ لا يمكن رفع ما حدث بل انما يعارض دوامه وهو
مظنون قوله الا في شيء واحد يعني افترق التخصيص عن النسخ في شيء واحد وهو
اعمال الدليلين في التخصيص اعني العمل بالعام وخبر الاحاد المخصص له يحصل بقاء العمل
بالعام في بعض الافراد ولم يحصل اعمال الدليلين في النسخ لانه رفع العمل بالمنسوخ
في الكلية قوله فتدبر وجه التدبر انا لا نسلم الفرق بل في النسخ ايضا عند العمل
بخبر الواحد اعمال الدليلين بيانه ان حكم المتواتر كان ثابتا قبل الناسخ وحكم
خبر الاحاد ثبت بعده ففيه جمع بينهما وان كلا منهما في وقت اما اذا لم نعمل خبر
الواحد بطل حكمه بالكلية بل لزم ترك بين العمل والجمع ولو بوجه ما اولى
من ابطال احدهما بالكلية وفي الحاشية ايضا تقدم في بحث تخصيص القرآن
بخبر الواحد حاشية طويلة الذيل تتعلق بهذا المبحث فلا تنسها انتهى الحاشية
المذكورة تقدمت في فصل تخصيص السنة بمثلها على قوله وعدم النسخ للاجماع
والاجماع لا ينسخ بغيره من كتاب او سنة على المشهور لان الناسخ له اما نص قاطع
او اجماع قاطع او غيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع
على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه ابعد من الا
على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه ابعد من
الاجماع على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه ابعد من
الاول بالاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطاء ذلك الاجماع كما في الاول

مع تقديم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول احتج الخصم بانه لو
اختلف الامة على قولين فيها اجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ
بكليهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى
ذلك الاجماع وهو معنى النسخ واجيب بانا لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ولو
سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني واعلم ان
الاجماع عبارة عن قول المعصوم عندنا الامامية وقول المعصوم ع من بعد النبي
لا يكون ناسخا لقوله صلى الله عليه واله لعدم الوحي **ولا ينسخ به** اي بالاجماع لا
ينسخ به غيره كما لا ينسخ هو بغيره على المشهور وفي بعض نسخ المتن لم يوجد لفظ به لنا
على عدم النسخ به ان الاجماع اما ان يكون عن نص اولا وعلى التقديرين فلا ينسخ
به اما اذا كان عن نص فلان النص هو الناسخ واما اذا لم يكن عن نص فلان
الاول اما نص قطعي او ظني فان كان قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع
خطا فيلزم الاجماع على الخطا وانه بط وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع على خلافه
دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد انتفى بمعارضة القاطع له
وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ احتج الخصم بقضية ابن عباس
مع عثمان حين قال له كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال تع فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة فقال لا احجبها قومك يا غلام وهذا تصريح
بابطال حكم القرآن بالاجماع وهو النسخ واجيب بانا لا نسلم النسخ فانه يتوقف على
ان الاية قد افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى ان الاخوين ليسا اخوة
قطعا فان ذلك لم يثبت بدليل ظاهر وحمله على غير ظاهره دفعا للنسخ لكن
دليل شيء منها ليس بقاطع فان الاولى مبني على ثبوت المفهوم وان ثبت فبظاهر
والثانية مبنية على ان الجمع لا يطلق على الاثنين وانه ثبت انه ليس حقيقة فيه فالمجاز

بجماز امام بينكر وتوسلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعا ليكون النسخ به والالكان
الاجماع على خلاف القاطع وكان خطاء وانه بط الا ان يتحقق اي الاجماع
الذي لا ينسخ ولا ينسخ به قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل فينسخ باجماع
الامة على خلافه ولم يتحقق لان دلالة الاجماع متوقفة على وفات الرسول لانه
اذ في حياته عم لا ينعقد بدون قوله لانه سيد المؤمنين واذا وجد قوله
فالدليل هو النص لا الاجماع لاستقلاله في الحجية والمنقول عن ذريعة علم
الهدي الاقرب انه يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به ولا يلتفت الي خلاف عيسي ابن ابان وقد تنسخ التلاوة اي تلاوة بعض
القراءن فقط الا الحكم بالعكس اي ينسخ الحكم الا التلاوة وهما اي التلاوة و
الحكم معا لان كل واحد من التلاوة والحكم عبادة مستقلة لان تلاوة الاية
حكم من احكامها بجرده موجب للثواب لقوله عم من قراء القراءن فاعربه له بكل
حرف عشر حسنات وما يدل عليه من الاحكام حكم اخر والقيام به موجب
للثواب وله تجرده عن تلاوة ما دل عليه منها لا تلازم بينهما فجاز نسخهما ونسخ
كل واحد منهما كسائر الاحكام وقد وجد والوقوع في كل من الاقسام واتم دليل
الجواز اما نسخ التلاوة فقط لما روي انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البته نكالا من الله وحكمه ثابت وان خصص بالاحصان واما
نسخ الحكم فقط فكما في الاعتداد بالحول الثابت بقوله تع متاعا الي الحول فانه
متلو لكن لفظه وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشر الكاملة واما نسخهما معا
فلما روي انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات وقد رفع تلاوته وحكمه
والله اعلم بصحة النقل وفرعوا على هذا هل يجوز في المنسوخ ان يمسه المحدث
او يتلوه الجنب قيل الاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه واقر تلاوته لانه

ز اجماعا ويجوز فيما نسخ تلاوته واقر حكمه لانه ليس بقران اجماعا ومنع بعض
المعتزلة محتجا بان التلاوة مع الحكم كالعلم مع العالمية فكما لا ينفك العلم و
العالمية فكذلك لا تنفك التلاوة والحكم واجيب بمنع ثبوت العالمية فانه فرع
ثبوت الاحوال التي تثبتها المعتزلة وهي الواسطة بين الوجود والعدم وانه عندنا
بط فلئن العالمية امر وراء قيام العلم بالذات لازم له احتج ايضا بان بقاء التلاوة
مع نسخ الحكم يوهم بقاءه فيؤدي الي الجهل وبقاء الحكم مع نسخ التلاوة يوهم
زواله لكون الاية وسيلة الي معرفته فارتفاعها يوهم ارتفاعه وهو جهل والجواب
ان الوهم انما يتحقق مع عدم قيام الدليل على النسخ اما مع قيام دليل عليه فلا و
يجوز اي النسخ بالاثقل على المشهور لانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كعاشورا اي
كنسخ صوم عاشورا وهو اليوم العاشر من المحرم برمضان اي بشهر رمضان ولا
شك ان صوم شهر اشق من صوم يوم ومنه ان التخيير بين الصوم والفدية
كان هو الواجب اولا فنسخ بتعيين الصوم ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه
اشق من التخيير بينهما ومنه ان الحبس في البيوت كان هو الواجب على الزاني فنسخ
بالحد من الجلد والرجم وانه اثقل واذا جاز النسخ بالاشق فجوازه بالاخف
كنسخ ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين وبالمساوي كنسخ التوجه الي بيت
المقدس بالتوجه الي الكعبة اجدر احتج المانع من النسخ بالاشق اولا ان النقل الي
الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز وثانيا قال الله تع يريد الله ان يخفف عنكم
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الي الاشق بخلاف ذلك فلا يريده و
ايضا قال تع ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فيجب الاخف لانه الخير
والمساوي لانه المثل والاشق ليس بخير ولا مثل واجيب عن الاول ولا بالنقض فانه
يلزمكم في اصل التكليف فانه نقل من البراءة الاصلية الي ما هو اشق فينبغي ان لا يجوز

والنه جاز انتفاقا وثانيا لا نسلم انه ابعد من المصلحة ورب ما علم الله ان المصلحة في
الاشق بعد الاخف اكثر كما ينقله من الصحة الى السقم ومن القوة الى الضعف
ومن الشباب الى الهرم وعن الثاني اولا انا لا نسلم عموم التخفيف واليسر والعسر
الاية بل هي مطلقة ولو سلم فانما تدل على ارادة ذلك في الماآل فالتخفيف هو
تخفيف الحساب واليسر هو تكثير الثواب ولو سلم فانه مجاز من باب تسمية الشي
باسم عاقبته مثل لدوا للموت وابنوا للخراب فان التكليف يسمى تخفيفا ويسرا باعتبار
ان عاقبته تخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم انه للعموم لا للماآل ولا مجاز باعتبار
المآل فهو مخصوص بما ذكرنا من النسخ بالاشق كما هو مخصوص بخروج انواع التكاليف
الثقيلة وانواع الابتلاء في الابدان والاموال مما هو واقع لا بعيد وعن الثالث
وعن الثالث انه خير باعتبار الثواب اذ لعل الثواب فيه اكثر لقوله عم افضل الاعمال
احمزها وقوله عم اجرك بقدر نصبك وكما يقول الطبيب للمريض الجوع خير لك فالاشق
نعم لا يصيبهم ظما ولا نصب ولا مخمصة الاية ويجوز النسخ بلا بدل من المنسوخ خلافا
لقوم لانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كاية الصدقة فقد اوجب تقديم الصدقة
عند مناجاة الرسول عم ثم نسخ بلا بدل ومنه ان الامساك بعد الفطر عن المباشرة
كان واجبا ثم نسخ بلا بدل ومنه انه صلى الله عليه واله نهى عن ادخار لحوم
الاضاحي تحريما ثم نسخه نسخا بلا بدل احتج المخالف بقوله تع ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها لا يتصور كونه خيرا او مثلا الا في بدل
جوابه ان عدم الحكم خير من ثبوت الحكم في وقت نسخه لمصلحة يعلمها الله
ونحن لا نعلمها وان المراد نات بلفظ خير منها لا بحكم خير منها وليس الخلاف في
اللفظ انما الخلاف في الحكم ولا دلالة عليه في الاية سلمنا ان المراد نات بحكم خير
منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خصص بما نسخ لا الى بدل ولا يخفى ان الاية

نو

لو سلم دلالتها فهي تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز والنزاع فيه ويجوز
النسخ مع قيد التابيد لكن التابيد ان كان قيدا في الفعل مثل ان يقول صوموا
ابدا فالاكثر على جوازه وان كان قيدا للوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره
فان كان نصا مثل ان يقول الصوم واجب مستمر ابدا لم يقبل خلافه والا قبل وحمل
ذلك على تجاوزه لنا ان قيد التابيد كالعموم القابل للتخصيص ولا تناقض بين التابيد
والنسخ كالتخصيص الذي لا يناقض العموم وفي الحاشية يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد
كما لو قيل لنا افعلوا هذا الفعل ابدا لان لفظ التابيد يقتضي استغراق الازمنة
المستقبلة كما يقتضي لفظ العموم استغراق الاشخاص المندرجة تحته وكما جاز اخراج
بعض الاشخاص بلفظ يقتضي التخصيص كذا جاز اخراج بعض الازمنة بلفظ يقتضي
النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى جواز التخصيص انتهى وبطل قول الخصم بان
التابيد معناه انه دائم والنسخ ينفي الدوام ويقطعه فكان مناقضا فلم يجز على الله
تع ولبعض المخالفين في جميع ما تقدم ما لا ينبغي ان يعتد به فلهذا لم يذكر حججهم والجواب
عنها ومن تعلم ما ذكرنا لا يبقى في نفس الطالب شي والله المستعان المنهج الرابع
في الاجتهاد والتقليد قد فرغ من المبادي والادلة السمعية وغرضه الان مباحث
الاجتهاد وما يتعلق به في مقابلته التقليد الاجتهاد لغة تحمل الجهد وهو المشقة في
امر يقال اجتهد في حمل حجر البزارة ولا يقال اجتهد في حمل النواة واصطلاحا
ملكة اي كيفية وهي ما اختصت بذوات الانفس حيث كيفية نفسانية فان كانت
راسخة سميت بتلك ملكة والا حالا فقوله ملكة اشعار بان الاجتهاد من
الهيئات الراسخة في النفس فعلى هذا لو استنبط احد حكما شرعيا من غير رسوخ ذلك
فيه لا يسمى مجتهدا فاذا صارت تلك الهيئة راسخة فيه فهو مجتهد سواء استنبط
او لا يستنبط يدل عليه قوله يقتدر بها اي بالملكة على استنباط الحكم الشرعي

فخرج الحسي والعقلي واللام في الحكم للجنس فدخل الجزئي الفرعي خرج غيره
من الاصل الذي هو الكتاب والاجماع ودليل العقل فخرج استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية من القياس فانه ليس من الاجتهاد في شيء فعلا اي بالفعل او قوة قريبة
دون البعيدة فصح لا ادري مثل ما صرح في الاخيرين لئلا يتوهم من لفظ الاستنباط
الاستنباط ما بالفعل او بالقوة ملكة يقتدر بها ذلك عليه وكذا قيل الاولى في الحد
ان يقال ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن بحكم شرعي فرعي من الاصل على وجه
يحكل من نفيه الخروج من حد التقصير لان الحد المذكور يتناول ملكة الاستنباط
في القطعيات والظنيات مع استفراغ الوسع وعدمه كملكة المقصر في الظنيات
والمنع عليه ظاهر العلامة طاب ثراه في النهاية استفراغ الوسع في طلب
الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس
اللغوي والاصطلاحي والتقييد بباقي القيود مميز للثاني عن الاول وخرج
بقوله في طلب الظن استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد
الاحكام بالشرعية خرج الاجتهاد في الامور العقلية قال طه وقوله بحيث
ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير يخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه انتهى
وفيه انه خارج باستفراغ الوسع لان المراد منه بحيث تحس النفس بالعجز عن
المزيد عليه وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى اجتهاده والناظر
فيها مجتهدا فاجتهاد المقصر في الاصطلاح لا يعد اجتهادا معتبرا وفي
الحاشية ذكر هذه الحيثية لاخراج العامي اذا استفرغ وسعه في تحصيل
الظن بحكم شرعي سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه لا ينتفي عنه اللوم بسبب
تقصيره في تحصيل الشرائط التي لا يجوز العمل بالظن الا بعد حصولها الحاجبي
استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي فقوله استفراغ الفقيه

الوسع

الوسع معناه بذل تمام الطاقة احترازا عن استفراغ غير الفقيه وسعه وقوله في
تحصيل الظن لاخراج القطعيات اذ لا اجتهاد فيها وقوله بحكم شرعي خرج ما في طلب
غيره من الحسيات والعقليات كما مر فانه بمعزل عن المقصود ووافقه اي وافق
الحاجبي العلامة طاب ثراه في التهذيب ويراد بالفقيه المذكور في الحد من مارس الفقه
كما قاله بعض شراح المنهاج وليس المراد به المجتهد كما قد يظن كذا في الحاشية
اذ لا اجنبي عن ممارسة فن الفقه بعيد عن الاستنباط ولهذا يقال له العامي وفي
الحاشية فقد رأينا لمن لم يمارس الفقه استنباطات غريبة تضحك الثكلى عند
سماعها انتهى وفيها ايضا فالمنطقي المحض في غاية البعد عن استنباط الحكم الشرعي
كما انه في غاية البعد عن استنباط مسئلة نحوية او طبية انتهى قال ابن الحسني
وهو المراد بالبعض المذكور في الحاشية ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه
غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ
للكل وجوزنا الاجتهاد في مسئلة دون اخرى تحقق مجتهد ليس بفقيه هذا وقد
شاع اطلاق الفقيه على من يعلم مسائل الفقه وان لم يكن مجتهدا وينتقضا اي
تعريف العلامة في النهاية والحاجبي طردا بالمستفرغ وسعه العاجز عن الاستنباط
مع انه لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد ولكن ليس له قوة
رد الفروع الى الاصول وهي المسماة بالقوة القدسية ولا يخفى انه يمكن دفع
انتقاض تعريف العلامة في النهاية بذلك كما لا يخفى على المتأمل فتأمل كذا في
الحاشية قوله بذلك راجع الى المستفرغ العاجز وقوله فتأمل وجهه التأمل
من حيث قيد الحيثية في تعريف العلامة في النهاية بل عن تعريف الحاجبي
ايضا لكنه في تعريف العلامة اصرح فان اعتبار قيد الحيثية في التعريفات
غير عزيز وبهذا يندفع ايضا ما قيل وينتقضان عكسا بالقادر على الاستنباط

الذي لم يستنبط قطع معا انه مجتهد كما علم من تعريفه قدس سره واعلم انه قدس
سره لم يتعرض لتعريف التقليد الذي هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ
كل من العامي والمجتهد بقول مثله تنبيها على ان البحث عنه ليس مقصودا بالذات
بل لكونه مقابلا للاجتهاد بوجه ما فانحصر مقاصد الفن في المبادي والادلة الشرعية
والاجتهاد والترجيح مع ان ما ذكرنا في التقليد علم ان الرجوع الى النبي صلعم والامام ع
وكذا الى الاجماع وكذا العامي الى المفتي والقاضي الى العدول في شهادتهم ليس تقليدا
لقيام الحجة فيما نقول النبي بالمعجزة والامام بالنص في فرع اولي الامر منكم واشاهد
والمفتي بالاجماع وعلى هذا عرفا الاصوليين لكن لو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما
يسمى في عرف الفقهاء اخذ العامي بقول المفتي وهو المجتهد فلا نزاع **والتجزي** اي
تجزي الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض وتصويره ان المجتهد متى يحصل
له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك
فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه
في جميع المسائل من الادلة الحق انه **جائز لرواية ابي خديجة** سالم ابن مكرم الجمال
عن الصادق عليه السلام انه قال اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا
الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا
فتحاكموا اليه رواها الصدوق اعلى الله مقامه فيما لا يحضره بسنده والشيخ رحمه الله
عن ابي خديجة بسند اخر ووجه الدلالة فيها ان قوله ع يعلم شيئا نكرة في سياق
الاثبات لا تفيد العموم وفي الحاشية اورد عليها شيخنا الشهيد في اوايل الذكري **و**
ايضا **لفرض المساوات** اي مساوات المتجزي المحصل لتدارك كل الاحكام **في الاطلاع**
على دلائل الحكم فلا فرق بينهما وفي الحاشية يعني ان المتجزي اذا اطلع دليله مسئلة على
الاستقصاء استوى هو والعالم بكل المسائل في العلم بتلك المسئلة ولما جاز للثاني

الافتاء جاز للاول فلا فرق انتهى بيانه عدم الفرق ان من عرض له مثلا حادثة
في الفرائض حصل له ظن ان اصلها هناك دون غيرها او الغالب ذلك فاذا احاط
بما ورد من الايات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد
المفيد للظن في تلك الحادثة دونه وان عجز عنه في غيرها الا ان يقال لعله شذ عنه
شيء لانه خلاف الظاهر مع انه نادر لا يعتد به لا يقال لا يجوز الاجتهاد في الحادثة
الا بعد الاحاطة بجميع ما ورد من الايات والروايات والاجماع المتعلق بتلك
الاحاطة لا يتيسر مع جهله ببعض المسائل لانا نقول يكفي في المذكور العلم الاجمالي بعدم
ما لابد منه كالعلم باي اية واي رواية لها مدخل في تلك الحادثة ولا يحتاج الى
العلم بخصوصيات تلك المسائل وتفاصيلها وباخذها بل يمكن ان يحصل العلم بان
ما يحتاج اليه الاجتهاد في هذه الحادثة ليس خارجا عن مسائل معدودة لو يحصل
بشهادة عدلين مجتهدين او فاحصين اي على قبول خبره او شياع لا سيما بعد
تقرير ائمة التفسير والحديث الامارات وضم كل الى جنسه فيجب العمل لوجود
المقتضي وانتفاء المانع ولما كان هنا اعتراض وهو ان فرض المساوات بينهما ممنوع
لان المجتهد المتجزي ناقص بالنسبة الى المجتهد المطلق لان الاول لا يطلع على ما اطلع
عليه الثاني فاجاب قدس سره بقوله **والنقص** اي نقص المتجزي **عن المطلق** اي عن
المجتهد المطلق **غير قادح** في كون كل منهما مجتهدا فان الاجتهاد له مراتب كما للعالم
كالعالم والاعلم فان المجتهد العالم لم يجب عليه العمل بقول من هو اعلم منه بل يعمل
بقول نفسه ولا يقدح في اجتهاد العالم نقصه عن الاعلم **وتوهم الدور** في القول بتجزي
الاجتهاد **باطل** تقرير الدور ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة استحباب السورة مثلا
موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة تجزي الاجتهاد وصحة اجتهاده في هذه المسئلة
موقوفة على صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد فتجزي الاجتهاد يبطل فتامل كذا في الحاشية

قيل وجهه ان مثل يصلح ان يكون دليلا لبطلان الدور وهو انا لا نسلم ان صحة
اجتهاد المتجزي في مسئلة استحباب السورة مثلا موقوفة على صحة اجتهاده
في مسئلة تجزي الاجتهاد بل موقوفة على صحة مسئلة تجزي الاجتهاد ولو سلم فلا
نسلم ان صحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة اجتهاده في تجزي
الاجتهاد كيف والتوقف فرع المغايرة ولا مغايرة بينهما الا ان يراد بالصحة في
قوله موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة تجزي الاجتهاد الامكان الوقوعي
وبالصحة الاخرى الامكان الذاتي فتغايرا وتوقف الاولى على الثانية لكن لزوم الدور
موقوف على انعكاس التوقف بالاعتبار الذي كان في الاصل وهو ممنوع وفي
الحاشية هذا تعريض ببعض المعاصرين حيث ظن ان التجزي في هذه المسئلة
موقوفة على صحة القول بجواز التجزي انتهى المراد به صاحب المعالم قدس سره
روحه حيث قال هناك واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل
ظني يدل على مساواة التجزي الاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى
الدور لانه تجزي في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن انتهى قيل اذا
قرر وجه الدور بان تجزي الاجتهاد ليس امرا متفقا عليه بل مختلف فيه
فالاجتهاد في تجزي الاجتهاد موقوف على جواز تجزي الاجتهاد وجواز تجزي
الاجتهاد لما كان مختلفا فيه كان العلم به موقوفا على الاجتهاد فيه فالاجتهاد في
تجزي الاجتهاد وهو محال صح ان يكون قوله قدس سره **والاجتهاد المختلف**
في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع وجها لبطلان الدور لان قولكم فالاجتهاد في تجزي
الاجتهاد موقوف على جواز تجزي الاجتهاد في الاصول وقولكم وجواز تجزي
الاجتهاد لما كان مختلفا فيه الخ في الفروع فلا دور لكنه قيل انه دفع لما يتاتى
الدور لانه لا محيص عنه ويترتب بما ذكرنا ولو قرر ابتداء كان اولى بجعل قوله

والاجتهاد المختلف في تجزيه الخ وجها الى البطلان لكنه ينبغي ان يكون مكان الواو
كلمة اذ او نحوها والحق ان الواو للحالية وهي تحتاج الى تبديلها وان ما ذكره قدس
سره بيان لبطلان الدور ولا منافات بينه وبين تقرير الدور في الحاشية وحتى
يتصور من مثل المصنف قدس سره انه ينسب التوهم الى مثل ذلك المحقق قدس سره
قدس روحه ويحكم ببطلانه بمجرد ما يفهم من امره وبالتامل هذا ولك مزيد تامل
على احد لان الفضل للسابق لكن اريد ان يضيف على قوله مع اهل اليمين نصيب
فصل احكام النبي صلى الله عليه واله المراد باحكامه المتعلقة بامور الدين لا الدنيوية
كامر المتخاصمين بالصلح مثلا كذا في الحاشية **ليست عن اجتهاد** اولا **باجماعنا** اي
باجماع الامامية ووافقهم الجبائيان وفي الحاشية وقال المخالفون انه كان صلعم متعبدا
بالاجتهاد فيما لا نص فيه ثم اختلفوا فقال بعضهم انه صلعم لا يخطي في اجتهاده البته
وقال بعضهم يخطي ولكن يتنبه على خطائه ثم يرجع عنه انتهى وفيها ايضا قال في الضاد
بمنع ذلك من طريق العقل ان تعلقت به مصلحة انتهى وينبغي المرتضي ايضا جواز
تعبده بالاجتهاد عقلا لا وقوعا فلا يحتمل الاجماع المذكور **وثانيا بقوله تع وما**
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لانه ظاهر في العموم وانه كلما نطق به فهو وحي و
هو ينفي الاجتهاد وفي الحاشية اي ليست احكامه صلعم واله الدينية ناشية فيما نطق به
ومثل اليه بل انما هي ناشية عن الوحي واجابت المخالفون كالحاجبي ومن بعده
واخذوه تارة بان المراد ما كان يتلوه لانها الكفار من ان القران مفترى واخرى
بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحي لم يكن نطقه بالاحكام الدينية الا بالوحي
والجواب الاول مردود بانه تخصيص لا دليل عليه وايضا فالسبب لا يخصص واما
رد الجواب الثاني فبقوله **والوحي اليه** صلى الله عليه واله ان يجتهد لا يجعل ما ينطق به وحيا اذ لا يلزم من كون دليل وجوب الاجتهاد

الوحي اليه ان يجتهد الخ والوحي من اتبعه صلى الله عليه وآله ان يجتهد لا يجعل
ما ينطق به وحيا اذ لا يلزم من كون مدلول الوحي كون الحكم الصادر عنه حكم
بالوحي كاجتهادنا اي والا لزم ان يكون كاجتهادنا بقوله تع فاعتبروا يا اولي
الابصار فلو كان ذلك وحيا لكان هذا وحيا ولم يقل به احد وفي الحاشية
ايماتنا واجتهادنا اي قوله تع فاعتبروا كما قالوه انتهى قوله كما قالوه يعني بوجوب (قالوا)
الاجتهاد علينا استنادا الى قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وحاصل الجواب انكم
ان اجتهادنا مسبب عن هذه الاية وليس وحيا كذلك اجتهاده ع بالوحي اليه ان
يجتهد مسبب عنه ولا يجعل ما ينطق به وحيا ولو كان هذا وحيا لكان ذاك
وحيا وثالثا لعلمه صلى الله عليه وآله بعصمته عن الخطا فكما انه صلى الله عليه
وآله اذا اخبرنا بحكم من احكام الشرع نكون قاطعين بانه حكم الله تع لعلمنا بعصمته
فهو ايضا قاطع في كل احكامه لعلمه انه معصوم فاحكامه قطعية لا اجتهادية
لان المجتهد يجوز على نفسه الخطاء لانه ظان في الحكم بخلافه صلى الله عليه و
آله لا يقال انه ع لا يعلم الحكم الا بانزال الوحي وح لا يجوز له الاجتهاد اتفاقا
لانا نقول لا بد في كل قضية من حكم معين لله تع فاذا سئل النبي صلى الله عليه وآله وجب
في الحكمة اعلامه به ولهذا كانت مخالفته ع كفرا ومخالفة المجتهد ليس بكافر
وهذا اي القطع في الاحكام للعلم بالعصمة يعم سائر المعصومين سلام الله
عليهم اجمعين لتلقي الاحكام منه ع او بالالهام من الله ولا يسوغ لهم الاجتهاد
لعصمتهم عن جواز الخطاء وقد تقدم التنبيه في الحاشية على هذا عند قوله
انما علم المقلد وجبرئيل مثلا لخرج بحرف المجاوزة وقد اشار الى نقض
استدل به المخالف من ادلة وقوع تعبده بالاجتهاد اولا بقوله وآية
العفو اي اية عفى الله عنك لم اذنت لهم تلطف كرمه لا عتاب اذ ذلك

يجري في المخاطبات فان الواحد منا كثيرا ما يقول لغيره ارايت رحمك الله او
عفى الله عنك لو كان كذا من غير ان يكون له ذنب بل ان الله عز اسمه وعفو عنه
وفي الحاشية جواب عن استدلالهم بقوله عفى الله عنك لم اذنت لهم فقد عاتبه على
الاذن وقرنه بالعفو فهو صريح في ان الاذن لهم لم يكن من وحي انتهى وهذا الجواب
خير من الجواب بان اباحته تاخر المستاذنين عن الخروج الى الجهاد مشروط
باذنه عليه السلام لهم فيه ويكون مخيرا في ذلك عن ان الاولى ترك الاذن
نعم استناد العفو معه اليه ع لانه بعد كونه لا يعقل ولا يفعل الا بوحي من الله
انه تع لا يتوجه العتاب اليه من الله وان كان ما وقعت عليه المعاتبة ليس بمحظور
ثم اجيب بان العفو عن الصحابة حقيقة وليس ببعيد وان كان على تقدير حذف
مضاف لما روي عنهم عليهم السلام ان القران نزل باياك اعني واسمعي يا جارة وثانيا
اية المشاورة وهي قوله تع وشاورهم في الامر في غير المسائل الدينية بل في المصالح
العملية في الدنيا كمصالح الحرب لتطيب به قلوبهم والا لكان ع مستفيدا للاحكام
من اجتهاد غيره وهو باطل قطعا والا لكان مقلدا لهم فيكونوا اكمل وهو باطل و
اعلم انه يحتمل ان يكون متعلق الجار خبرا عن الايتين فيدل عليه ما يوجد في
في بعض النسخ من لفظ وفي اية المشاورة الخ وثالثا منع كون الاذن ان ثبت
في قوله تع فاذا استاذنوك لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم وانه فيه دليل
على ان بعض الاحكام مفوض الى رايه حكما شرعيا بل من الامور العادية او يكون
المعنى فاذن لمن علمنا له عذرا صادقا فالمشية تابعة للعلم بصدقه وهكذا
المنع يجري في الوجه الاول ايضا ورابعا التخيير اولا بالوحي في سوق الهدي
وعدمه بالتمتع ثم اختار فضل التمتع ممكن فقال صلى الله عليه وآله لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي تاسفا لما فاته من فضيلة التمتع ولا شك ان اخذ احد

الامرين المخير بينهما بالوحي لا بالاجتهاد وفي الحاشية جواب عن استدلالهم بقوله
ص وآله لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي اي لو علمت او ما
علمت آخر ما سقته ومثل هذا لا يكون الا عن اجتهاد انتهى ومنها ايضا استدلوا بان
سوق الهدي الصادر منه ع لو كان بالوحي لما علق سوق الهدي على علم ولم ندم عليه
ع بل على خطائه ولا يستقيم ذلك فيما كان بالوحي فتعين انه باجتهاده قال في
يه وفيه نظر لان افعال الحج لا بد وان تكون بالوحي لعدم دلالة العقل على تفاصيلها
نعم تبين له الحج قارنا ثم اوحي اليه فضيلة التمتع وانه ليس للقارن ذلك تاسفا على ما
اي القران وفوات العمرة انتهى الخامس قالوا قال ع يوم فتح مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد
شجرها فقال العباس رضي الله عنه الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك
الحال فكان الاستثناء بالاجتهاد واجاب عنه بوجهين الاول قوله **وكذا سرعة**
الوحي باستثناء الاذخر اي ممكن كامكان ايحاء فضل التمتع بعد التخيير في سوق
الهدي **وليس** اي سرعة الوحي **ابعد من سرعة الاجتهاد** حتى يمتنع حصوله بل
سرعة الوحي اشد من سرعة الاجتهاد واشار الى الثاني بقوله **وسبق سماع العباس**
رضي الله عنه **استثناءه** اي استثناء الاذخر **منه صلى الله عليه وآله محتمل** لان
يكون قد اوحي اليه استثناء الاذخر فيكون العباس قد سمع منه ذلك فلما اراد عدم
استثنائه سبقه العباس الى استثنائه فاعاد الاستثناء وفي الحاشية جواب
عن استدلالهم بما روي انه صلى الله عليه وآله قال في مكة لا يختلى خلاها ولا
يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر فقال ع الا الاذخر ومعلوم ان الوحي
لم ينزل عليه في ذلك الآن فاستثناؤه كان بالاجتهاد البتة وتقرير الجواب من
وجهين كما ذكرناه **والسادس رب فضيلة تترك لما فوقها** جواب عن قولهم الاجتهاد
اكثر ثوابا لما فيه من المشقة وافضل الاعمال احمزها فينبغي ان لا يكون صلى الله

عليه

عليه وآله محروما من ذلك الثواب **او تترك تلك الفضيلة لغرض اهم** اي قطع
قولهم اي قول الطاعنين عليه ع **لو كان وحيا لما اجتهد** اذ لا يجوز العدول
الى الظن مع القدرة على اليقين **كما حسم بالامية** المستلزمة ترك فضيلة تعلم الخط
طعنهم بالنقل من الكتب الحاصل انه يجوز ان يكون في الوحي مشقة زائدة على الاجتهاد
بما يحصل له ع من الخوف والخشية من الله تعالى حال نزول الوحي وايضا رب فضيلة
تترك لغيرها كما ان ترك فضيلة تعلم الخط لئلا يقول الطاعن انه ينقل من كتب الاولين
فجاز انه يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه ينتحل من كتب الاولين لو اوحي اليه
لما اجتهد وايضا النبي قد يسقط عن شخص له درجة عليا ولا يكون فيه نقص لا جرم
ولا يكون غيره مختصا بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه خاتما
وثواب التقليد لكونه مجتهدا وثواب القضاء لكونه اماما كذا في الحاشية ومن
جملة ما استدلوا على تعبده بالاجتهاد بما روي عن الشعبي انه صلعم كان يقضي القضية
وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما قضى به على حاله ويستقبل
ما كان ينزل به القرآن والحكم بغير القرآن لا يكون الا بالاجتهاد واجيب اولا انه
يستلزم التخطئة في الاحكام وهو محال عليه ع على ان الخبر مرسل فلا حجة
فيه وثانيا نمنع ان الحكم بغير القرآن لا يكون الا بالاجتهاد بل يكون بالوحي ثم
ينسخ بالقرآن وعلى هذا تحمل الرواية بعينه وعلى هذه الرواية ان صحت **فصل**
الاصح انه علة الظن على الحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري في العقليات و
فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الديانات ولهذا اتفقت العلماء الا
الجاحظ والعنبري على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي
تدرك بالعقل كحدوث العالم ووجود الصانع واحد والآخر مخطئ سواء اجتهد
او لم يجتهد اما الجاحظ والعنبري فانهما قالا كل مجتهد مصيب على معنى مطابقته

نهما
والعنبري فا

اعتقاد المجتهد لما في نفس الامر حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع
القدم والحدوث فانه خارج عن المعقول بل بمعنى زوال الاثم والحرج عنه باعتقاده
خلاف الواقع والحق الاول للاجماع ولقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله ولذم اتباع
الظن مثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني
من الحق شيئا فقد كلف سبحانه بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر في
تحصيل اليقين بالادلة القطعية ينبغي في العهدة مأثوما بكفر ان اخطا في مسئلة
الرؤية ونحوها اما المسائل الشرعية الفرعية وقيل التي لا نص فيها اصولية او فرعية
المشهور عدم التصويب خلافا لجماعة من المتكلمين لنا الاول **لشيوع تخطية
السلف بعضهم بعضا بلا نكير** منهم على المخطي ولو كان كل مجتهد مصيب لانكر
على المنكر **و** الثاني **بما روي ان للمصيب اجرين** احدهما للاصابة والاخر للمشقة
وللمخطي واحد قال صلى الله عليه واله اذا اجتهد الحاكم واصاب فله اجران وان
اجتهد فاخطا فله اجر واحد وهذه صريحة في انقسام الاجتهاد الى خطاء وصواب كذا
في الحاشية ورد ايضا ان الحكم حكمان حكم الله وحكم الشيطان فمن اخطا
حكم الله وقع في حكم الشيطان وهذا صريح ايضا في انقسامه **و** الثالث **للزوم
اجتماع النقيضين** على تقدير كل مجتهد مصيب لان قول واحد بالنفي
او الحل مثلا واخر بالاثبات او الحرمة في ان واحد لو كان صوابا لزم اجتماع
النقيضين وفي الحاشية لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين
لانه لو كان كذلك فاذا ظن حكما قطع بانه الحكم في حقه ولا شك ان استمرار
قطعيه مشروط ببقاء ظنه للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع
عنه الى ذلك الغير فيكون عالما به ما دام ظانا عالما بشي واحد في زمان
واحد فيلزم القطع وعدم القطع وهما نقيضان وفيها ايضا لانه اذا ادى

اجتهاده

اجتهاده الى ظن تحريم الطاوس مثلا حصل له الجزم بان التحريم حكم
الله وحرمته هذا مشروط ببقاء ظنه الحرمة اذ لو صار ظانا بالاباحة لزم
القطع بانها هي حكم الله فيكون جازما ظانا بشي واحد في وقت واحد
فقد اجتمع القطع وعدم القطع معا فتامل انتهى وجه التامل ان
يقال لا نم اجتماع النقيضين وتقريره على الحاشية الاولى انا نمنع ان استمرار
القطع مشروط ببقاء الظن قولكم لو ظن غيره وجب الرجوع عنه قلنا نعم
لكن لا يلزم القطع الرجوع عن القطع اذ تعلق العلم بمتعلق الظن
اذ قد يتبدل الظن بالعلم ولا يتبدل الحكم وهو القطع بالعمل بموجبه وحاصله
يجوز ان يكون الظن علة موجبة للعلم ويكون بقاؤه بعلة اخرى ولا يلزم
ان يكون شرطا له فلا اجتماع واجيب عنه اولا بانا نقطع ببقاء الظن
وعدم جزم من بدله وثانيا لو كان الظن موجبا للعلم لامتنع ظن
النقيض مع تذكره اذ يستحيل ظن نقيض ما علم الموجب مع تذكر ذلك
الموجب لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه اذ الفرض انه موجب
نعم قد يزول من الذهول عن الموجب وكونه موجبا وذلك
بخلاف ما نشاء عنه الظن فانه ينتفي الظن مع تذكره لانه ليس موجبا
كالغيم الرطب للمطر وبالجملة ان مسئلة تصويب الكل وتخطئة البعض
من معظم مباحث الاصول ومعارك آراء الفرق ولما كان للقائل
ان يقول سلمنا لزوم اجتماع النقيضين لكنه كما يرد على تصويب الكل
يرد على تخطئة البعض فلا يصلح للاستدلال اما اولا فلانه منقوض
اجمالا بانه لو صح لما قام دليل على النقيضين ولانه معارض بالمثل
واما ثانيا فلانه مع قوع اجمالا بانه لا بد لكم من جواب فهو تذبون

به عن مذهبكم فهو بعينه جوابنا واما ثالثاً فلانه لو صح لزم مخالفة
الاجماع على حقيقة احد المذهبين اجاب قدس سره بقوله **وليس**
اى اجتماع النقيضين **مشتركا** بين المذهبين **لاختلاف المتعلق**
اى متعلق الظن و متعلق القطع على القول بالتخطيه لان الظن متعلق
بانه الحكم المطلوب والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون وفى الحاشية
جواب عما يقال اجتماع النقيضين لازم عليكم ايضا للاجماع على وجوب
اتباع الظن فاذا ظن المجتهد الوجوب وجب الفعل قطعاً او قس عليه
ظن الحرمة وشرط القطع بقاء الظن فيلزم اجتماع النقيضين الظن
والقطع معاً وتقرير الجواب ان متعلق الظن غير متعلق القطع لان
الظن متعلق بانه الحكم والقطع متعلق بتحريم مخالفته لانه مظنون
و الرابع لا يكون كل مجتهد مصيباً **لاستلزم اعتقاد كل منهما** اى
من المجتهدين **رجحان امارته تخطئة احدهما فيه** اى فى الاعتقاد
لان قولهما فى المسئلة ان كانا او احدهما بلا دليل كان خطاً وان كانا
بدليلين فان ترجح احدهما تعين للصحة ويكون الاخر خطاً اذ لا
يجوز العمل بالمرجوح وان تساويا تساقطا وان كان الحكم الوقف
او التخيير وكانا فى التعيين مخطئين وان ترجح كل من الامارتين استلزم
اعتقاد كل منهما رجحان امارته تخطئة احدهما فى ذلك الاعتقاد كما
ذكر فتعين فالخطا لازم على كل تقدير **والبحث فى الكل** اى فى كل الادلة
المذكورة **مجال** كان يقال على الاول ان التخطيه قد تكون لاعتقاد
التقصير اولاعتقاد عدم اهلية الاجتهاد وعلى الثانى منع ثبوت
الرواية وعلى الثالث ان التعلق يختلف ايضا على قول المعصرية

لان الظن

لان الظن متعلق بكون الدليل دليلاً والجزم متعلق بثبوت مدلوله
ما دام دليلاً وفى هذا كلام طويل يطلب مع ما فيه من حواشينا على الشرح
العضدى وعلى الرابع ان ذلك الاعتقاد ليس من الاحكام الشرعية و
كلامنا انما هو فيها كذا فى الحاشية قيل ظاهر كلامه قدس سره يدل
على تردده فى هذه المسئلة والحق انها ليست بمحل التردد بل المصيب
واحد كما يظهر ايضا من طريق اهل البيت عليهم السلام والابحاث
المذكورة مندفعة بادنى تأمل انتهى ولا يخفى ان المسئلة التى يجتهد فيها
الامامى ان كان فيها نص عن المعصوم فالعبرة بالنص ولا اجتهاد
وان لم يكن فيها نص فالظاهر من طريق اهل البيت عليهم السلام
التوقف عنها الى لقاء الامام والاجماع المنقول على حقية احد المذ
هبين بعد تسليمه محمول بما اذا ظهر احدهم او كل منهم بنص فالمسئلة
محل التردد واما دفع الابحاث بادنى تأمل حتى لكن نفس التحقيق
غير البحث **و يلزم معتزلة المخطئة** وحكمهم خصهم بالذكر لكونهم
قائلين بالحسن والقبح العقليين **عند تغير الرأى** اى رأى المجتهد
سبق امر المقلد المامور باتباع المجتهد **والمقلد** المامور باتباع
قوله نفسه **باتباع الخطا** متعلق بيكونا الدال عليه يلزم اى يكونا ما
مورين باتباع الخطاء **وهو قبيح عقلاً** اى بحكم قضية العقل وفى
الحاشية عند تغير الرأى اى المجتهد بان يرجع عن قوله الاول و
يعتقد خلافه فيكون قوله الاول خطاء جريا على قاعدتهم و
انتم قائلون بان المقلد مامور باتباع المجتهد وهو مامور باتباع
قوله فيلزم ان يكونا مامورين باتباع الخطاء وهو قبيح عقلا **وفيه تامل**

وجه التامل ان مثل هذا لازم على المصوبة ايضا فيما اذا ظهر كذب
الشاهدين فان الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مامورا به فتامل
كذا في الحاشية وجه التامل ان للمعتزلة ان يقولوا القبيح عقلا هو الا
مر باتباع الخطا من حيث هو خطا لا الامر باتباع الظن الذي ربما
يكون خطا والاول غير لازم والثاني وان كان لازما لكنه غير قبيح
وللمصوبة ايضا ان يقولوا لا نفرق بين امارة الحكم وامارة الفتوى
في التصويب كذا قيل والله اعلم وفي حواشي هذا الفصل قد استدل
المخطئة بما روي من ان عمر امر باحضار امرأة فاجهضت فقال لهم
هل علي الدية فقال عثمن ابن عفان وعبد الرحمن ابن عوف انما
انت مؤدب لا نرى عليك شيأ فقال عمر لامير المؤمنين عم ما
تقول انت يا ابا الحسن فقال عليه السلام ان كان اجتهدا فقد اخطأ وان
وان لم يجتهدا فقد غشا ارى الزمه عمر بالدية وللقائل ان يقول لعل
مراده تخطئتهما انهما ان ظنا انهما قد اجتهد في هذه الفتوى فقد
اخطأ لانهما ليسا من اهل اهل الاجتهاد انتهى وقد استدل
المصوبة اولا بان لو كان المصيب واحدا والمخطئ يجب عليه العمل
بموجب ظنه فاما ان يوجبه عليه مع القول ببقا الحكم الذي في نفس
الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم الاول والثاني
في حقه وهما نقيضان والثاني يستلزم ان يكون العمل بالحكم الخطا واجبا
والصواب حراما وانه محال واجيب انا نختار الشق الثاني وهو زوال
الحكم الاول قولكم انه محال بدليل وقوعه فيما كان في المسئلة نص
او اجماع ولم يطلع عليه بعد الاجتهاد فانه يجب عليه مخالفته للدليل

قع مع

قع مع الاتفاق على انه خطا فهذا مع الاختلاف اجدر استدلوا ثانيا
بانه قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم ولو كان بعضهم
خطأ السداد كونه ضلالا من وجه لا يمنع كونه هدى من وجه اخر
وهذا هدى لانه قد فعل ما يجب عليه سواء كان مجتهدا او مقلدا
فانه يجب العمل بالاجتهاد فيه للمجتهد ولمقلده وفي حواشي هذا ا
لفصل ذكر صاحب الكشاف في سورة الحشر عند قوله ما قطعتم
من لينة او تركتموها الاية روي ان رجلين كانا يقطعان العجوة
والاخر اللون فسالهما رسول الله صلى الله عليه واله فقال هذا
تركتها لرسول الله صلى الله عليه واله وقال هذا قطعتها غيظا
للكفار وقد استدل به على جواز الاجتهاد بحضرة الرسول لانهما بالا
جتهاد قال ذلك واحتج به من يقول كل مجتهد مصيب انتهى اللون
النخل وقيل هو الدقل وقيل النخل كله ما خلا البرني والعجوة اللينة
فعلة من اللون وقيل من اللين ومعناه النخلة الكريمة والظاهر ان
معنى ما ذكره صاحب الكشاف ان احد الرجلين كان يقطع النخلة
الكريمة غيظا للكفار والاخر يتركها ويقطع غيرها التبقى لرسول
الله والله اعلم ولا يخفى ان نسخة الحاشية لا تخلو عن سقم منه قوله
وقد استدل به على جواز الاجتهاد بحضرة الرسول اختلف في
جواز الاجتهاد في عصره عليه السلام ومن جوزه فقد اختلف
في وقوعه على اربعة اقوال اولها وقع ظنا لا يقينا ثانيها لم يقع
ثالثها الوقف رابعها وقع ممن غاب عنه فيمن بحضرته التوقف
ونقل عن بعض الائمة تجويز الاجتهاد لمن غاب عن حضرته

المعصوم فی عصره عند تعذر الرجوع وضیق الوقت اما لمن فی
حضرته ممن لایعتذر علیه الرجوع مع سعة الوقت جوزه عقلاً
ومنع منه اخرون ومما یتفرع علی مذهب علیه التصویب ما افاده قدس
سره فی الحاشیة بقوله مما یتفرع علی هذا الاصل الخلاف فی جواز
اقتداء من یعتقد وجوب السورة مثلا بمن یعتقد استحبابها
وجواز امضا المجتهد حکم مجتهد اخر مع مخالفته لمعتقده **فصل**
فی شرائط المجتهد **لابد لمن یجتهد فی مسئلة من تحصیل مایتوقف**
علیه الاجتهاد فیها ای فی تلک المسئلة **من علوم العربیة** من
اللغة لجواز النقل عن المعانی اللغویة والنحو والتصریف لاختلاف المعانی
باختلاف الصیغ والاعراب والمعانی والبیان لان الشرع عربی لایتم الا
بمعرفة العلوم العربیة ومالایتم الواجب الا به فهو واجب ولایجب
الاستقصاء فی العلوم المذکورة بل قد یحصل له بسبب العلم بمفردات کلمات
العرب ومرکباتها واحوالها یتاتی له الاستنباط من الکتاب والخبر
الغریبین **و** لابد ایضا من تحصیل **المنطق** لیعرف کیفیة النظر فی استفاد
المجهولات من المعلومات لانه ناظر فی استنباط الاحکام فلابد من تهیأ
العلم بطریق حصول التصورات والتصدیقات الکسبیة من ضروریها
والاشکال الاقترانیة والاستثنائیة التی بعد تحققها یکون الضرب
منتجا ومع فقدها او فقد بعض منها لایحصل وترویة والمعرف وما
یتوقف علیه من المعانی المفرده وغیرهما مما هو مذکور فی محله ولا
یجب الاستقصاء فی ذلک بل یقتصر علی الحزء منه والحاجة الیه عامة فی
جمیع الادلة عقلیة ونقلیة ومتفرقة **و** لابد من تحصیل **الاصول** مطلقا

سواء کانت اصول الدین کمعرفة الباری وصفاته وتصدیق النبی
بمعجزاته وسائر مایتوقف علیه قطعا علم الایمان کل ذلک بادلة اجمالیة
والحاصل ان المجتهد لایمکنه ان یعلم الکتاب والسنة وافعال الرسول
والائمة صلوات الله علیهم والاجماع حجة الا بعد ان یعلم اصول الدیانات
کلها ویهتدی الی حل کل شبهة تعرض فی شئ منها واصول
الفقه کمعرفة ادلة العقل من البراءة الاصلیة والاستصحاب ومعرفة
الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقید والمجمل والمبین
وغیرها من طرق الاحکام مما هو مذکور فی هذا الفن لتوقف
استنباط الاحکام من الکتاب والسنة علیها **و** لابد من تحصیل
التفسیر للکتاب العزیز ولایشترط به علمه اجمع بل بما یتعلق بالاحکام
الشرعیة الفرعیة منه وفهم مقتضاه ومعرفة مواضعه
بحیث یجد عند طلبه وقت الحاجة الیه وذلک نحو من خمسمائة
ایة اما ما یدل علی البعث والنشور والقصص واحوال القرون
الماضیة وکیفیة اثابة المطیعین علی طاعتهم ومعاقبة العصاة
علی عصیانهم فلایجب **و** لابد من تحصیل **الحدیث** الدال علی الا
حکام الشرعیة الفرعیة اما بالحفظ او بالرجوع الی اصل صحیح متصل
السند الی النبی صلی الله علیه واله والائمة علیهم السلام والا
حاطة بمعانی الاحادیث اللغویة والشرعیة والمباحث المتعلقة
بها وبموقع کل باب منها بحیث یتمکن من الرجوع الیها والاحاطة
بها سندا متواترا واحادا او مشهورا وغیر ذلک مما هو مذکور
فی موضعه اما ما یتعلق بالحدیث من المواعظ والاحکام الا

خرديتر والقصص ند يجب وفى الكتب الاربع المشهورة غنًا الندو رغيرها
فلا يكلف الفقيه فى وقتنا هذا بالبحث عنها اخرج عنها ولا بد من تحصيل
احوال الرجال من توثيق ومدح وقدح وتوقف ليعرف صحيح الحديث
او حسنه او موثقه من ضعيفه وقد حقق السلف الصالح رضوان الله
عليهم مؤنة ذلك ولا بد من تحصيل ظنه بالجر عطف على التحصيل او
على الموصول كذا فى الحاشية عدم الاجماع على خلافها اى خلاف المسئلة
التى يجتهد فيها بان يظن له موافقًا من المتقدمين او تجدّدها فى عصره
او ان اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن ملزومها وطريق معرفة
مسائل الخلاف والمجمع عليها فى زماننا يحصل من تتبع كتب الفروع
ولا بد مع ذلك اى المذكور لمن يجتهد فى مسئلة من انس بلسان
الفقهاء ليصدق عليه تعريف الاجتهاد لان الفقيه اتصف من حيث
الفقه وفى الحاشية وربما قيل ان هذا هو الباعث على ادراج الفقيه
فى تعريف الاجتهاد كما فعل ابن الحاجب وغيره ولا بد ايضًا من قوة
يقتدر بها على رد الفرع الى الاصل ليستنبط بالحكم الشرعى الفرعى
من دليله الاصلى واى تلك القوة هى العمدة فى هذا الباب اى باب
الاجتهاد ولولاها لما حصل وان حصلت باقى الشروط لان تحصيلها
سهل بحول الله وقوته لكثرة ما حققوه واتضاح ما بينوه وتلك
القوة بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده لكن لكثرة الممارسة
اما بالمناظرة مع الفقهاء وتتبع كتبهم لاسيما الاستدلالية وقوفًا
لهم والمجاهدة فى طلب الحق مدخل عظيم فى تحصيلها ولا يجب على
المجتهد اذا نزلت به قضيه فاداه اجتهاده الى حكم فيها ثم عرضت

ثانيًا

ثانيًا تكرار النظر بتكرار القضية بل يستصحب الحكم الذى ادى اليه اجتهاده
اولًا على المختار لانه اجتهد مدة وطلب ما يحتاج اليه فى تلك القضية الا
يقال بغى احتمال وهو ان يوجد شئ اخر لم يطلع عليه لان الاصل عدمه
احتج الخصم بانه يحتمل ان يتغير اجتهاده كما نراه كثيرًا ومع الاحتمال فلا
بقاء للظن فينبغى ان يجتهد فيه هل تغير او لا فاذا لم يتغير استمر ظنه
واجيب بانه لو كان السبب فى وجوب تكراره احتمال تغير الاجتهاد
لوجب ابدًا لان الفقه يحتمل ابدًا ولم ينعقد بوقت تكرار القضية و
ذلك باطل بالاتفاق وفى الحاشية قال المحقق قدس سره اذا افتى
المجتهد فى واقعة ثم وقعت بعينها فى وقت اخر فان كان ذاكرًا
لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف النظر هذا
كلامه رحمه الله ولا ريب انه احوط انتهى قوله وان نسيه اه لانه
اذا نسى الدليل كان فى حكم من لم يجتهد ونظره العلامة طاب ثراه فى يد بان
غير المجتهد لا يظن الحكم وهذا ظان فيجب عليه العمل به لان الغا
لب على ظنه ان الطريق الذى تمسك به كان طريقًا صالحًا لكونه
دليلًا على ذلك الحكم ح يجوز له الفتوى لان الظن كاف فيها لكن
استيناف النظر عند نسيان الطريق احوط كما نبه قدس سره
والتفصيل بمضى زمان زادت اى فى ذلك الزمان القوة
اى قوة المجتهد بكثرة الممارسة مع العلماء والاطلاع على الادلة
غير بعيد ان يكرر النظر مطلقًا والا فلا لكن على التفصيل الذى
ذكره المحقق واجتهاد الفاسق نافع له لان العدالة شرط
لقبول فتواه لا لاجتهاده لا نافع لغيره اى لغير الفاسق لعدم

لان الظن

٤٨٩

جواز تقليده والمتجزى في بعض المسائل الذى حصل طريقاً
صالحاً من علوم الاجتهاد يقلد فيما يتجزى فيه لا مطلقاً بل اذا
ضاق وقته عن الاجتهاد حيث لو اشتغل به فات وقته و
الافضل من المجتهدين متعين على المقلد عندنا لان الظن
في جانبه اقوى واتباع اقوى الظنين واجب عقلا كذا في الحا
شية وهم مختلفون فمنهم من قال اذا تعددت المجتهدون
وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد الافضل بل له ان يقلد
المفضول وليس لهم دليل ثابت الحقيقة ومنهم من اوجب
النظر في الارجح منهما وتعيين الارجح عنده للتقليد لان قول
المجتهدين بالنسبة الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا
تعارضت لا يصار اليها تحكما بل لا بد من الترجيح وما هو الا
يكون قايله افضل اتفاقاً فيجب تقليده وتخيير المقلد مع
التساوى بينهما في تقليد ايهما شاء كالمجتهد اى كما يتخير
المجتهد مع التعارض بين الدليلين والتكافؤ اى التماثل بين
الحكمين فان امارة الثبوت وامارة النفى اذا تعا
رضا وتكافئا تخير في العمل اما الحكم بايهما شاء او يتوقف
ذكره الشهيد في قواعده ثم قال وقيل الدليلان يتساقطان
ويرجع الى البراءة الاصلية انتهى لكن ما ذكر
بشرط الامكان وفي الحاشية اى كما يتخير المجتهد في الا
فتاء باى الحكمين شاء اذا تنافيا وتعارضا دليلا

في جانبه

٤٨٧

في جانبه اقوى واتباع اقوى الظنين واجب عقلا كذا في الحاشية وهم مختلفون
فمنهم من قال اذا تعددت المجتهدون وتفاضلوا فلا يجب على المقلد تقليد
الافضل بل له ان يقلد المفضول وليس لهم دليل ثابت الحقيقة ومنهم من اوجب
النظر في الارجح منهما وتعيين الارجح عنده للتقليد لان قول المجتهدين بالنسبة
الى المقلد كالادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا تعارضت لا يصار اليها تحكما بل لا بد
من الترجيح وما هو الا يكون قايله افضل اتفاقاً فيجب تقليده وتخيير اى المقلد
مع التساوي بينهما في تقليد ايهما شاء كالمجتهد اى كما يتخير المجتهد مع التعارض
بين الدليلين والتكافؤ اى التماثل بين الحكمين فان امارة الثبوت وامارة النفى
اذا تعارضا وتكافئا تخير في العمل اما الحكم بايهما شاء او يتوقف ذكره الشهيد
في قواعده ثم قال وقيل بل الدليلان يتساقطان ويرجع الى البراءة الاصلية
انتهى لكن ما ذكر بشرط الامكان وفي الحاشية اى كما يتخير المجتهد في الافتاء باي
الحكمين شاء اذا تنافيا وتعارض دليلاهما بحيث لا يمكن الترجيح هذا وظني
انه ينبغي له في هذه الصورة التوقف ان امكن لانه غير ظان لحكم الله فافتاؤه
بغير علم شرعي اما ما لا بد من العمل ابا حد الامرين كالوجوب لاحد الدليلين
على الوجوب مثلا والآخر على الحرمة ولا يمكن خلو المكلف عن الفعل او الترك فيكون
مخيرا فصل فيما يقلد فيه المشهور تجويز التقليد في فروع الشريعة سواء
كان عليها دلالة قاطعة او لا وسواء كان المقلد المجتهد محصلا لبعض العلوم
المعتبرة في الاجتهاد او لا والمنقول عن معتزلة بغداد وبعض قدماء الامامية ولا المنقول
وابي الصلاح وابن حمزة وجوب الاجتهاد عينا ولم يجوز التقليد لاحد والمنقول عن
الجبائي جواز التقليد في مسائل الاجتهاد دون غيرها مما عليها دلالة
قاطعة والاجماع الذي يذكره في اثناء هذا الفصل على جواز تقليد

الفروع سيشير عنه في الحاشية الى ما ذكرناه من الخلاف اما التقليد في غير الفروع
فقد ذكره قدس سره بقوله هل يكفي التقليد في الاصول الدينية كوجود
الباري تع وما يجوز له ويجب ويمتنع عليه من الصفات كما هو مذهب العنبرية
وفي الحاشية فلا يجب النظر وجوبا عينيا بل تخييريا ولعله افضل الواجبين
ام يجب النظر كما هو مذهب المحققين ام يحرم كما هو مذهب
طائفة فان اشترط القطع وجب النظر ولم يجز التقليد والا جاز النظر
الا ان يقوم دليل على حرمته فيتعين التقليد وفي الحاشية لا يخفى ان
البحث في هذه المسئلة من المشكلات فان اوجبنا القطع منعنا
التقليد لعدم حصوله به وان اكتفينا بالظن فلا ريب في حصوله بتقليد
من يوثق به والى هذا اشرنا بقولنا في اخر هذا الفصل والى اشتراط القطع
يرجع الكلام للاول اي للقائل بان التقليد كاف في الاصول والثالث وهو
القائل بتحريم النظر فيها لزوم الدور ان وجب اي النظر في الا
صول لان وجوب النظر اما على العارف تحصيل الحاصل وعلى غيره
دور للتوقف معرفة ايجاب الله تع النظر على معرفة ذاته وهي على النظر
المتوقف على ايجابه وفي الحاشية هذا مبني على ان وجوب النظر بالسمع
وجوبه بالعقل وتقريره ان وجوبه علينا موقوف على وجوب النظر فتامل
الجريان في وجوب التقليد انتهى قوله وجوب النظر بالسمع المراد به
فاعلم انه لا اله الا الله وما شاكله مما يدل على وجوب النظر قوله فتامل
الجريان الخ وجه الجريان ان وجوب التقليد موقوف علينا الذكر
على وجوب اتباعنا السمع وهو فاسئلوا اهل

ان كنتم

ان كنتم لا تعلمون ووجوب اتباعه موقوف على وجوب التقليد ولهما
ايضا اكتفاءه صلى الله عليه واله من الكفار بكلمتي الشهادة بلا
تكليف استدلال فان اكثر من دخل عليه واظهر الايمان قبل منه
حقيقته ووجب به وامر بمولاته من غير بحث وتفتيش عن ما اخفوا ايمانه
وعقيدته حتى روي ان عرابيا دخل عليه فقال والله ان هذا الوجه
ليس وجه كذاب وامن به والرسول لم قبل ذلك منه وقبله ووجب به
ولو وجب النظر لم يكتف منهم بمجرد الاقرار بالتوحيد والرسالة
فالاكتفاء منهم من غير ان يكون لهم سابقة بحث وفكر في دلائل الاصول
محض تقليد ولهما ايضا قوله ظاهر قول النبي صلى الله عليه واله و
سلم الى انه ليس كذلك عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن
بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب الكف عنه ولهما ايضا
نهيه الصحابة عن الكلام في مسئلة القدر روي انه
صلى الله عليه واله خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عم اذا ذكر القدر فامسكوا
ولو كان النظر جايزا لما نهاهم ولهما ايضا عدم نقل الاستدلال
على مسائل الاصول من احد منهم اي من الصحابة ولو كان منهم
النظر لنقل كما نقل نظرهم في الفروع فلما لم ينقل لم يقع وعدم امر
احدهم رضوان الله عليهم احدا به اي بالاستدلال على الاصول
ولهما ايضا ان الاصول التي هي مباحث الالهيات والنبوة والامامة
اغمض ادلة من الفروع التي معظم ادلتها الكتاب والسنة و

الاجماع وهى معنى كونها سهلة الماخذ مضبوطة فى الكتب محفوظة
فى الصدور ومشهورة [illegible] ولهذا جاز فيها التقليد فكيف بادلة الا
صول التى لا يهتدى اليها الا المؤيد من عند الله فهى اى الاصول
اولى بالتقليد من غيرها العسرة ماخذها و[illegible] لهما ايضا ان
الشبهات فى الاصول كثيرة والنظر فيها مظنة الوقوع فى الضلالة
لاختلاف الاذهان والانظار والتقليد اسلم من النظر فهو طريق
امن فيجب لوجوب الاحتراز عن مظنة الضلالة اجماعا و
احتياطا ولهما ايضا ان قول من يوثق به كالنبى صلى الله عليه
واله والامام بل العدل العارف اوقع فى النفس مما يفيده
هذه الدلائل المدونة فى الكتب لابتنائها على مقدمات اثباتها
مشكل ولتوجه شكوك وايرادات عليها لا يتخلص منها الا من اوتى
الحكمة وعلى هذا فتقليد من يوثق به طريق تطمئن النفس عنده
فيتعين ولهما ايضا ان قوله تع فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
مطلق غير مقيد بالفروع ولو كان النظر واجبا فى الاصول
دون الفروع لما امر سبحانه بالسؤال المطلق الشامل للاصول
والفروع ولا يخفى ان بعض هذه الادلة دل على جواز التقليد و
بعضها على وجوبه فالنظر باعتبار بعضها غير واجب وباعتبا
بعضها حرام وللثانى اى للقائل بوجوب النظر ادلة الاول
ذم التقليد بايات فى الكتاب المجيد منها قوله تع انا وجدنا ابا
ئنا على امة وانا على اثارهم مهتدون ومثله وما ارسلنا من قبلك
فى قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على امة

وانا على

وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم
قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم فانظر كيف كان عا
قبة المكذبين ومنها قوله تع فاذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا
بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون
ومنها قوله تع اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا
فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم
رجس وغضب اتجادلوننى فى اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما نزل الله
بها من سلطان فانتظروا انى معكم من المنتظرين وقد مر ايات دالة
على ذم اتباع الظن ايضا فالعباد مكلفون بالعلم دون التقليد لكن
خرجت الفروع بالاجماع لمشقة الاجتهاد فيها فبقيت الاصول
على اصلها فذم التقليد مصروف اليها وفى الحاشية الحكم بالاجماع نقلا
الى عدم الاعتداد بخلاف معلوم النسب والا فالحلبيون
من اصحابنا على عدم جواز التقليد مطلقا سواء الاصول والفروع
والثانى ايجاب النظر على النبى صلى الله عليه واله بقوله تع فاعلم
انه لا اله الا الله فاوجب النظر عليه ع م مع كمال عقله صلى الله عليه
واله فالامة اولى بالوجوب وللتاسى على تقدير عدم ظهور وجه
الاولوية وفى الحاشية يعنى ان منعت الاولوية فالتاسى به
واجب على الامة انتهى قيل يجوز ان يكون ذلك من خصائص
النبى صلى الله عليه واله ورد بان الدليل العام يقتضى مشاركة
الامة اياه فلا يثبت الاختصاص الا بدليل كالاختصاص بايجاب
التهجد فى قوله نافلة لك وههنا لم يوجد قبل وامر مما ذكر

فى وجوب العلم على الامة قوله تع واعلموا ان فيكم رسول الله وقوله تع و
ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهدا
كم من دون الله وقوله تع ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وصا
دقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين اذ كلفهم فى الاية الاولى بالعلم وفى الثانية با
لنظر وعلمهم طريقه واوعدهم النار على تركه وبهذا يندفع ما قيل
من ان الاية المذكوره دالة على وجوب النظر والثالث الاجماع من
الامة على وجوب العلم باصول الدين وهذا بناء على ان العلم
والمعرفة باصول الدين شئ واحد والا فالاجماع على وجوب المعرفة
بها لا على وجوب العلم والتقليد لا يحصل اى لا يحصل العلم لوجود
الاول لجواز الكذب على المخبر لانه ليس بمعصوم فلا يحصل بقوله
العلم والثانى لجواز اجتماع النقيضين لو حصل التقليد العلم اذ
لو افاد العلم لافاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها
فاذا قلد واحدا فى الحدوث والاخر فى القدم كان عالمين بهما فيلزم
حقيتهما وانه مح وفى الحاشية لو حصل العلم بالتقليد يحصل العلم بحدوث
العالم وقدمه مثلا لمقلد الطائفتين والثالث الخروج عن
التقليد لو حصل العلم لان العلم بصدق المقلد ليس ضروريا
البتة فهو نظرى لا محالة فلا بد له من دليل ولو علم صدقه بالد
ليل لم يكن تقليدا وفى الحاشية لانه انما يحصل العلم اذا علمنا صد
صدق المقلد بالبناء للمفعول وعلمنا بصدقه لا يكون ضروريا الا عن
دليل فاما صدقه بالدليل فى التقليد فى الفروع بان يق انما يحصل

الظن

الظن اذا ظن صدق المقلد وظن صدقه لا يكون الا عن دليل الخ فلا
يحصل الظن فلا تنتقل انتهى وجه عدم الغفلة ما قد يق ان منع
التقليد فى الاصول للوجوه المذكورة منقوض بالتقليد فى الفروع
الا انها ليست فى مرتبتها ولما فرغ من تقرير الادلة شرع فى الا جوبة
عن ادلة الخصم مشيرا الى الجواب عن الاول وهو لزوم الدور
بقوله ووجوب النظر عندنا عقلى بمعنى انه حسن عقلا يستحق
فاعله المدح لا شرعى فلا يتوقف الفعل على ايجابه امرا ولم يامر
نتحقق الوجوب العقلى ثابت من غير امر الشارع ولو سلم انه
شرعى فمعرفة ايجابه موقوفة على معرفة باعتبار ما والمتوقف
على النظر هو معرفة ذاته بوجه اخ على ما هو المتعارف من الاتصا
بصفات الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال ولو سلم فالنظر لا
يتوقف على ايجابه لجواز ان النظر وان لم يجب وانما قلنا لجواز
ان ينظر وان لم يجب لان الوجوب الشرعى لا يتحقق الا بامر من
امره تع والى الجواب عن الثانى بقوله والاكتفاء بالشهادتين
اعتمادا على ما يشهد به عقولهم من تحصيل اصول العقيدة
بالدليل الاجمالى الذى يوجب الطمانينة ويحصل بالسير نظر كما قال
الاعرابى البعرة تدل على البعير واثر المشى يدل على المسير فهذا
الهيكل العلوى والجرم السفلى لا يدل لان على اللطيف الخبير وان
لم يتمكنوا من التعبير عن الادلة فى التفصيل على الوجه الاتم و
الجواب عن الشبهات الواردة عليها ودفع الشكوك عنها فان
ن ذلك واجب كفائى الجواب عن الثالث بقوله وديدن العلماء

من كلام سفيان فلم يصح وعلى تقدير صحته يحمل على كونه خطاء
بالضعفاء العقول ومن لم يكن له اهلية النظر وحاصله ان هذا لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روى ان عمر بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر
والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا كافر والمؤمن فبطل
قولك فسمع سفيان كلامها فقال لاصحابه عليكم بدين العجائز وهذا
مبني على الخلاف في ان من ترتكب الكبيرة من اهل القبلة هل هو مؤمن
او لا فذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه فاسق و
المعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر ويثبتون المنزلة بين المنزلتين و
في الحاشية عند قوله من كلام سفيان ليس حديثا فلا اعتماد عليه
ولا يخفى ان ما صدر عن تلك العجوز نوع استدلال فلا حاجة الى
جعله من كلام سفيان وحكايتها وبها مشهورة انتهى والى الجواب
عن الرابع بقوله والنهي للصحابة في مسئلة القدر عن الجدال
الذي هو المباحثة بالزام الغير لا عن النظر الذي هو الفكر فلا يلزم
من كون الجدال منهيا عنه كون النظر كذلك الا ترى حيث ارشد
الله تع عباده الى النظر والفكر ومدح اهله فقال عز وجل ان
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي
الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكر
ون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والمراد با
لجدال المنهي عنه ما كان تعنتا ولجاجا في تلفيق الشبهات الفاسدة

لترويج الآراء الكاسدة ودفع العقائد الحقة كما قال تع وجادلوا بالبا
طل ليدحضوا به الحق وقال تع ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم واما الجدال بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به قال تع
وجادلهم بالتي هي احسن وقال تع ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي
هي احسن ومجادلة الرسول مع ابن الزبعرى وهو حبر من علماء
اليهود مشهورة وقد ذكرناها ولذا مجادلة علي عم مع القدري حين
قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال
علي عم اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد
اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا
وانما كان نهيه لهم صلى الله عليه وآله في مسئلة القدر لانهم لم يكو
نوا مكلفين بها ولا هم يهتدون اليها والى الجواب عن الخامس
بقوله وعدم النقل اي نقل الاستدلال والالزام اي وعدم
الزام احدهم احدا بالنظر لوضوح الامر عندهم وعدم ما يحوج
الى اكثار النظر والبحث كما هو موجود في زماننا من عدم مشاهدة
الوحي وصفاء الاذهان مع قلة الشبه في زمانهم مع مشاهدتهم الوحي
وصفاء الاذهان وكثرتها في هذا الزمان لجد وتهاجين حينا
حتى احتجت لنا بالتدريج ما حدثت في الاعصار الماضية فاحتجنا
الى النظر وتدوين الكلام لحفظ العقائد الدينية ودفع الشبه
عنها بخلاف الاجتهاديات لانها خفية تتعارض فيها الامارات
فاحتيج الى اكثار النظر والبحث على انا نقول ان الصحابة اولى
بالنظر وقد نقل واو الذم نسبتهم الى انهم كانوا جاهلين بالله تع

وصفاته وانه باطل بالاجماع لكون عدم النقل لم يحصل لما ذكره قدس سره من و
ضوح الامر وهذا جواب عن دليلين فى الحقيقة ولهذا كان خامساً و
الا فهو سادس والى الجواب عن السادس بقوله **واغمضية ما**
تطمئن به النفس ممنوعة لحصوله باليسر نظر سيما انفس القوام
كما تقدم فى قصة الاعرابى **بل انما هى** اى الاغمضية **فيما ترد به الشبهة**
لا فى اصل الدليل وما يقال ان الدلائل لا تتم الا برد الشكوك والشبهة الموردة
عليها ولا تطمئن النفس الا به فلا وجه لمنع اغمضية به النفس و
تسليمها فيما ترد به الشبهة لا يخفى وفيه من حيث الاكتفاء بالدليل الاجمالى
والى الجواب عن السابع بقوله **والمظنة** اى مظنة الوقوع فى الضلالة
المبينة عن النظر لكثرة الشبهات **تجرى فى المقلد ايضا** ايضا فيجب ان
يحرم عليه النظر لما ذكرتم من مظنة الوقوع فى الضلالة فعلى هذا اذا
قلد المجتهد غيره فالكلام فى مقلده مثل الكلام فيه **فيتسلسل** الى غيره
او ينتهى الى ناظر اى شخص ناظر **ويلزم المحذور** اعنى مظنة
الوقوع فى الضلالة فعلى هذا اذا قلد وقد سلم منه **مع زيادة ا**
حتمال كذبه اى كذب المقلد فتحريم النظر عليه اجدر من تحريمه
على مقلده لاحتمال الكذب والعياذ بالله والى الجواب عن الكتاب عن
الثامن بقوله **والرجوع الى المعصوم** م فى العقائد وغيرها ايضا
ليس تقليداً بل قولاً عن دليل كما مر فى الاخذ عنهم عليهم السلام وكم
هو والراجعين اليهم فى مسائل الاصول وغيرها والمقصر من لم
يأخذ بقولهم كما لا يخفى على المتتبع لاصول الكلينى وغيرها من الا
حاديث والمطلع والمطلع على كتب الحكماء والمتكلمين **ليس تقليداً**

الحاصلة

الحاصلة فى النفس من الرجوع الى العدل العارف **والا فى قدف**
غيره اى فى غير المعصوم لاحتمال الخطأ والترديد او الكذب و
ان كان بعيداً والى الجواب عن التاسع بقوله **ممنوعة** فى قوله تع
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **عن بشيرا لا نبياء السا**
بقين بدليل ما قبله وهو قوله تع وما ارسلنا قبلك الا رجالاً
نوحى اليهم لا سؤالاً عن الاصول والاكتفاء بالتقليد اذ لا دليل
فيه على وجوب السؤال عنها كما لا دليل فيه على وجوب السؤال عن
الفروع على ان الامر بالسؤال لا ينافى وجوب النظر ولا يوجب
التقليد لانه ربما يكون لتحصيل مقدمات الدليل المؤدى الى
المطلوب كان الحاكم اذا اشتبه عليه الحكم ما مور بالسؤال من العلماء
لا للتقليد بل ليعلم ماخذ الحكم فيحكم عن دليل فلا يرد على ما ذكره
ثم ان السبب لا يخصص الحكم **هذه خلاصة ادلة الطرفين** اى
عدم النظر وموجبه **وللبحث فى اكثرها** اى فى اكثر ادلة الطرفين
مجال كما لا يخفى **والى اشتراط القطع يرجع الكلام** فمن اوجب
القطع اوجب النظر ومن لا فلا **واثباته** اى القطع **مشكل** وقد
بسطنا الكلام فى هذا المقام فى حواشينا على الشرح العضدى وكذا فى
الحاشية **وبالله الاعتصام** عن ما يوقع فى الشبه العظام قيل
ولعل السر فى اشتراط القطع فى الاصول الدينية الاعتقادية
دون الفروع العملية انحصارها فى الاول وعدم الانحصار فى
الثانى اما اصول الفقه فاعتبار القطع فيها مشكل ولهذا يكتفون
فيها بالظن فائدة قال المحقق واذا ثبت كون التقليد غير جائز

وهذا يدل على التعمم قف منه

فهل هذا الخطاء ممنوع عنه قال شيخنا ابو جعفر نعم وخالفه الا
كثرون اجر رضى الله عنه باتفاق علما الامصار على الحكم بشهادة العامى
مع العلم بكونه لا يعلم بتجويز العقائد الماخذ بالادلة القاطعة
لا يق قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل
الماخذ لانا نقول اذا كان ذلك حاصلا لكل مكلف فلم يبق من يوصف
بالمواخذه فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما
لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على الحكم بحصول تلك
الشهادة منهم وذلك مح انتهى قال فى المصادر وليحسن المتامل فيه
فمن شاء ان يضيق رحمة الله فذلك اليه ومن شاء استيعاب
رحمته وعفوه فليستوسع المنهج الخامس من الكتاب فى التر
جيحات الحاصلة من نسبة بعض الادلة الى بعض عند التعارض
لان الدليلين اذا تعارضا فان لم يكن لاحدهما مزية على الاخر
فهو التعادل وان كان فهو الترجيح وقد اشار اليه بقوله التر
جيح وهو فى اللغة جعل الشئ راجحا قال احد الحكمين او الخبرين
اذا كان مدلولا عليه بعدة ادلة او باكثر رواة كان ارجح من
المستدل عليه بالاقل ويق الترجيح مجازا لاعتقاد الرجحان وهو
اصطلاحا تقديم امارة اى دليل ظنى على اخرى اى على امارة اخرى
فى العمل بمؤداها لقوتها دون الاخرى الحاجبى اقتران الاما
رة بما اى بوصف يقوى به اى بذلك الوصف على معارضتها
اى معارضة الامارة الاخرى فلا ترجيح بين النص والقياس
لعدم التعارض وتحقيقه ان للكلنا للفقها ترجيحا خاصا يحتاج اليه

فى استنبا

فى استنباط الاحكام وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا
ولا فيما دلالته عليه قطعية كان يكون قطعى على قطعى او ظنى كما سياتى ان
شاء الله فتعين الامارة على اخرى ولا يحصل بالحكم المحض بل لا
بد من اقتران امر به يقوى على الامارة المعارضة فهذا الاقتران
الذى هو سبب للترجيح هو المسمى بالترجيح فى مصطلح القوم وفى
الحاشية هذا التعريف يقتضى النقل عن المعنى اللغوى وتعريف
الا يقتضى مسوا التخصيص وهو اولى من النقل انتهى قوله هو
اولى من النقل يعنى التخصيص لانه خير من المجاز والمجاز خير من
النقل فاذا تعارض التخصيص والنقل فى مثل قوله تع احل الله
البيع يحمل البيع على المطلق المبادلة ويخص عنه الفاسد لا النقل
الى العقد الصحيح المستجمع للشرائط والا لكان فتعريف الحاجبى
يقتضى النقل وتعريف المط يقتضى التخصيص فهو اولى ولا تعا
رض فى قطعيين اى فى دليلين قطعيين ثبوتا ودلالة اذا لم
يمكن العمل باحدهما دون الاخر لامتناع الترجيح ولا تركهما
لارتفاع النقيضين ولا العمل بهما لاجتماع النقيضين لان القطعيين
اذا تعارضا ثبت مقتضاهما لانهما قطعيان ومقتضاهما نقيضان
فيلزم اجتماعهما وكل منهما ينفى الاخر فلزم فيلزم ارتفاعهما
ايضا فاذا استلزم التعارض المحال محالا يكون محالا وهذا اولى
مما قررنا سابقا عليه اذ يقال لا نم ان العمل باحدهما ترجيح بلا
مرجح لجواز ان يعمل بالبراءة الاصلية فالان ذلك مرجح ولا
يلزم من عدم الحكم بالشيئين الحكم بعدمهما فلا نم انه لو لم يعمل بهما

ارتفعا لجواز التوقف فيهما **ولا قطعي** اي ولا تعارض في قطعي من
كل وجه **وظني** ومن بعض الوجوه لان الظني ينمحي للقطع بالنقض
فاذاً قد اتضح انه لا تعارض بين ظنيين امامن كل وجه كخبر الواحد
او من بعض الوجوه كايات العامة مع اخبار الاحاد الخاصة فيحتاج
الى الترجيح ولهذا قال **والترجيح في النقليين** او ظنيين ظنيين لا في
معقولين كقياس او منقولين لنص وقياس **اما بالسند** وهو طريق
المتن اعني جملة من رواه **او المتن** نفسه وهو باعتبار مرتبته ودلالته
مثل الفصاحة وغيرها **او المدلول** اي الحكم الذي يدل عليه المتن
من الحرمة والاباحة **او الخارج** عن الامور المذكورة وها هو تفصيلها
فالسند اي الترجيح باعتبار السند لوجوه منها **بالعلو** وهو ان
يكون احدى الروايتين اعلى اسناداً من الاخرى بان يكون مراتب رواة
احديهما في الاتصال الى النبي ص او احد المعصومين عليهم السلام اقل
من مراتب رواة الاخرى وذلك لانه كلما قلت الرواة كان ابعد من
الخطاء لان الواحد صحيين الى المعصوم اذا كانوا قليلين يقوى الظن
بهم لقربهم فيقدمون بخلاف ما اذا كانوا اكثرين وفي الحاشية المراد
بالعلو قلة رواته اذا روى الحديث عشرة فهو مرجوح بالنسبة الى
الخمسة لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل في ذي السند العالي
اقل وقال مد في به علو السند وان كان راجحاً الا انه مرجوح لاعتبار ندوره
واعترض عليه بعض المعاصرين لان كلامه هذا ليس بشيء لان تأثير
الندور هنا غير معقول وظني ان هذا المعترض لم يفهم قصد العلامة
ط فان مراده قدس الله روحه ان عالي السند قد يضعف الاعتماد

عليه

عليه لندور طول العمر زيادة على العادة كما لو نقل بعض اهل عصرنا
من النبي ص حديثاً رجال سنده سبعة مثلاً فان تطرق احتمال الكذب
والغلط اليه اكثر من تطرقه الى معارضه الذي رجال سنده اثنى عشر
مثلاً لندرة التعمير ما يزيد على مئة سنة لا الى ما ينقص عنها ومن
هذا القبيل طعن بعض المجتهدين في الاحاد المتسلسل بالاسم
او غيره ندرة تحقق ذلك الاتفاق فيضعف الاعتماد بمثلها
ومنها كثرة الرواة ارجح من الاقل رواة لان الظن الحاصل
بقول الراويين اقوى من الظن الحاصل بقول واحد لان الرواة
كلما كانوا اكثر كانوا عن الكذب ابعد لان كل واحد يفيد ظناً
فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين و
العمل باقوى الظنين لازم وخالف فيه الكرخي قياساً على الشهادة
والجواب انه ليس كلما ترجح به الرواية ترجح به الشهادة ايضا
ان المقصود من الشهادة فصل الخصومات فتنضبط بنصاب معين
واعتبار الكثرة فيها يقتضي نقض الغرض وتطويل الخصومات
بخلاف الرواية فان المقصود منها الظن بالاحكام فكلما كان الظن
اقوى كان للاعتبار اولى من صيرورة الى اعتبار ضبط **و**منها
زيادة الثقة فترجح رواية من ظهرت عدالته بالاختبار والامتحان
على من علمت عدالته بالتعديل اذ ليس الخبر كالمعاينة **و**
منها **الفقاهة** فترجح رواية الفقيه على غيره سواء كانت الرواية باللفظ
او بالمعنى لان الفقيه يبحث عن الخبر وينقل بانه وسبب وروده
فتقل الشبهة بخلاف غيره وقيل لا ترجح بذلك لاستوائهما في

حفظ الحديث وقيل ان كانا مرويين بالمعنى ثبت الترجيح والا فلا
وكذا ترجح رواية الافقه على رواية الفقيه لان احترازه عن الغلط اكثر
فالظن بخبره اقوى و منها العربية لاتقدم عليه غيره وقيل بل هو
مرجوح لانه يتكل امر الحديث اعتماداً على علمه فلربما لغى علمه با
ختلاف دلالات الالفاظ باختلاف احوالها ويعتبر المعانى بادنى
سبب فى اعرابها فيسوقه ذلك الى تحقيق ما سمعه بخلاف الجاهل
لجهله بالفرق بين المعانى المختلفة بسبب الاعراب انتهى وكذا تر
جح رواية الاعلم بالعربية على العالم بها و فى الحاشية اى زيادة
الاحاطة بالعلوم العربية من اللغة والنحو وعلم المعانى وقد
خص الحاجبى النحو بالذكر من بين العلوم العربية لا نه ادخل
من غيره فى الاحاطة بمعانى الكلام العربى وجعل الشارح العضدى
زيادة علم الراوى بالنحو من الاوصاف التى يغلب معها ظن صدقه
وعد منها زيادة الفطنة و الضبط ايضا وفيه انه لادخل لهذه
الامور فى ظن الصدق ويمكن الذب عنه بنوع من العناية
فلا تغفل انتهى يمكن ان يكون وجه العناية ان الموصوف بز
يادة الاوصاف المذكورة مع مساواته لغيره فى اصل العدالة يغلب
على الظن صدقه كما يغلب على الظن صدق الموصوف بزيادة
الثقة على الثقة مع مساواتهما فى الاصل و منها الفطنة فترجح والورع
رواية الفهم على رواية غيره لشدة تفطنه واعراضه عما يشغل
النفس ويمنع الحفظ وكذا يرجح الاورع على الورع لان اجتنابه
عن الشواغل واعراضه عن الامور الدنيوية اكثر فيكون
الظن

الظن بخبره اقوى والمراد بالورع طاعة تبعث وتحث العبد على الامتثال
بالاوامر الحدسى والانتهاء عن النواهى مع الاتيان بالمندوبات والاجتناب
عن المكروهات و منها الضبط فترجح رواية الضابط للحديث على غيره
وكذا الاكثر ضبطاً على الضابط وقيل لو كان احد الراويين اشد ضبطاً
لكنه اكثر نسياناً والاخر اضعف ضبطاً لكنه اقل نسياناً ولم يكن بكثرة
الضبط ولا بكثرة النسيان ما يغير قبول خبره قيل يتعارضان ويحتمل ترجح
الاول و منها كثرة المزكين فترجح رواية من ظهرت عدالته بكثرة المزكـ
كين على رواية من ظهرت عدالته بقلتهم و منها كثرة المزكين اعدليتهم
اى اعدلية المزكين فترجح رواية من زكاه الاعدل على رواية من
زكاه العدل وكذا ترجح رواية من زكى وعمل بروايته من زكاه على
من زكى ولم يعمل و منها اعلميتهم اى اعلمية المزكين بالرجال فتر
جح رواية من ظهرت عدالته بتزكية الاعلم على من ظهرت بتزكية العالم ٢
وفسره الاعلم بحال الرواة وقيل التعميم احسن وانما تترجح بهذه
المذكورات فان احتمال الغلط مع احدها عدمها و منها المباشرة
للقضية وفى الحاشية فتقدم رواية من باشر القضية على غيره كما قدم
سوا رواية ابى رافع ان النبى صلى الله عليه وآله نكح ميمونة وهو حلال على رواية ابن
عباس انه صلى الله عليه واله نكحها وهو محرم لان ابا رافع كان
هو السفير بينهما فهو اعلم بالقضية انتهى ابو رافع اسمه ابراهيم
عتيق لرسول الله صلى الله عليه واله ثقة شهد مع النبى مشاهده
ولزم امير المؤمنين بعده وكان من خيار الشيعة رحمه الله و منها
المشافهة كما قدم روايته القسم ابن محمد ابن ابى بكر عن عائشه

بريدة عتقت وكان زوجها عبداً على رواية من روى انها عتقت وكان
زوجها حراً فان عايشه كانت عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة
بخلاف الاسود فانه سمع من وراء حجاب و ... الظن
بكثرة اقوى والمراد بالورع طاعة العبد عن المكروهات
و منها الضبط فترجح رواية الضابط للحديث على غيره
وكذا الاضبط على الضابط وقيل لو كان احد الراويين
اشد ضبطاً لكنه اكثر نسياناً والاخر اضعف واقل
نسياناً ولم يكن بكثرة الضبط ولا بكثرة النسيان ما يغير
قبول الحديث قيل يتعارضان ويحتمل ترجح الاول ومنها
كثرة المزكين فترجح رواية من ظهرت عدالته بكثرة المز
كين فترجح رواية من زكاه على من زكي ولم يعدل ومنها
اعلميتهم اي اعلمية المزكين بالرجال فترجح رواية من
ظهرت عدالته بتزكية الاعلم على من ظهرت بتزكية العا
لم وفسره قدس سره الاعلم بحال الرواية وقيل
التعميم احسن وانما يرجح بهذه المذكورات فان احتما
ل الغلط مع احدها ابعد من احتمال الغلط مع
عدمها ومنها المباشر للقضية وفي الحاشية فتقدم
اي رواية من باشر القضية على غيره كما قد مر وروا
ية ابي رافع ان النبي نكح ميمونة وهو محمول على روا
ية ابن عباس انه صلى الله عليه وآله نكحها وهو محرم

الظن

الظن بكثرة اقوى والمراد بالورع طاعة تحث العبد على الامتثال بالاوامر
والانتهاء عن النواهي مع الاتيان بالمندوبات والاجتناب عن المكروهات
و منها **الضبط** فترجح رواية الضابط للحديث على غيره وكذا الاكثر ضبطاً
على الضابط وقيل لو كان احد الراويين اشد ضبطاً لكنه اكثر نسياناً
والاخر اضعف ضبطاً لكنه اقل نسياناً ولم يكن بكثرة الضبط ولا بكثرة النسيان
ما يغير قبول خبره قيل يتعارضان ويحتمل ترجح الاول و منها **كثرة المزكين**
فترجح رواية من ظهرت عدالته بكثرة المزكين على رواية من ظهرت عدا
لته بقلتهم و منها **كثرة المزكين اعدليتهم** اي اعدلية المزكين فترجح
رواية من زكاه الاعدل على رواية من زكاه العدل وكذا ترجح رواية
من زكاه على من زكي ولم يعدل و منها **اعلميتهم** اي اعلمية المزكين **بالر
جال** فترجح رواية من ظهرت عدالته بتزكية الاعلم على من ظهرت بتزكية
العالم وفسره قدس سره الاعلم بحال الرواة وقيل التعميم احسن
وانما يرجح بهذه المذكورات فان احتمال الغلط مع احدها ابعد من
احتمال الغلط مع عدمها و منها **المباشرة** للقضية وفي الحاشية فتقدم
رواية من باشر القضية على غيره كما قد مر ورواية ابي رافع ان النبي ص
نكح ميمونة وهو محمول على رواية ابن عباس انه صلى الله عليه وآله
نكحها وهو محرم لان ابا رافع كان هو السفير بينهما فهو اعلم بالقضية
انتهى ابو رافع اسمه ابراهيم عتيق لرسول الله صلى الله عليه وآله
ثقة شهد مع النبي ع مشاهده ولزم امير المؤمنين بعده وكان من
خيار الشيعة رحمه الله و منها **المشافهة** كما قد مر ورواية القسم
ابن محمد ابن ابي بكر عن عايشه ان بريدة عتقت وكان زوجها عبداً

على رواية من روى انها عتقت وكان زوجها حرًّا فان عائشة كانت
عمة القاسم وقد سمع منها مشافهة بخلاف الاسود فانه سمع من
وراء حجاب ومنها القرب وهو ان يكون احدهما عند سماعه اقرب
الى المعصوم جلوسًا من الاخر لان الظاهر انه اعرف كما قدموا رواية ابن
عمر انه افرد التلبية على رواية من روى انه ثنى لانه روى انه كان تحت
ناقته حين لبى ومنها الجزم فترجح رواية الجازم على الظان بها
ومنها الحفظ فترجح رواية الحافظ للحديث عن ظهر قلبه على الرا
جع للكتاب لانه ابعد من الشبهة قيل ويحتمل الضد ووجهه بان ما
يعرض في الاول من الاشتباه والنسيان بخلاف الثاني لاعتماده على كتاب
محفوظ صحيح وكذا تقدم رواية من يعتمد في روايته على حفظ سماعه
من الشيخ لا على حفظ نفسه فان الاشتباه في النسخة والخط محتمل دون
الحفظ والذكر ومنها مخالطة العلماء فترجح رواية من جالس
العلماء والمحدثين على غيره لانه اعلم بطريق الرواية وشرائطها و
منها التحمل اي تحمل الرواية بالبلوغ فترجح على المتحمل صبيا لانه ابعد
عن الخلل فيكون الظن به اقوى ومنها عدم التباس الاسم فتر
جح رواية غير الملتبس الملتبس على رواية ملتبس الاسم بضعيف او
مجهول بغيره مع صعوبة التمييز بينهما كمحمد ابن قيس وعبارة الشرح
العضدي بعد ان قال الثاني عشر ان يكون مقدما للاسلام على اسلام
الاخر او مشهور النسب والاخر غير مشهور النسب او غيره ملتبس
بمن ضعفت روايته والاخر ملتبس فان الثلثة اهتمامهم بالتصوّن
والتحرز وحفظ الجاه اكثر فظاهر كلامه ان المراد التباسه وحده لا

من

طه بمن هو ضعيف الرواية ما ذكره المصنف قدّه وهو الموافق لصريح كلام
القوم وفي الحاشية اما الترجيح بالحرية والذكورة والعلم فالاكثر لم يعتبروه
قياسا على الشهادة والعلامة في بر يميل الى اعتباره وهو غير بعيد فصل
واما المتن اي الترجيح بحسب المتن اعني لفظ الخبر من وجوه الاول فا
لمسند بذكر رواة الواسطة الى الرسول صلى الله عليه واله ترجح على
المرسل عن ذكر رواة المتوسطين لتمكن كل احد من الفحص عن العدا
لة في الاول دون الثاني وفي الحاشية المرسل على نوعين احدهما ان
يقول راويه قال رسول الله صـ كذا والثاني ان يقول عن رسول
الله صـ كذا والجواب في ترجيح المسند اول نوعي المرسل اما النوع الثاني
فلم يقل احد بترجيحه على المسند انتهى وفيها ايضا وقال بعضهم بالعكس
اذ الثقة لا يسند القول الى المعصوم و يشهد بشهيد به الا مع القطع
بصدوره عنه واجاب العلامة بان قول الراوي قال رسول الله صـ
كذا ان كان عن قطع دل على الجهل لان خبر الواحد لا يفيد القطع
فلا بد من حمله على سمعت ورويت واشباههما ولا يخفى ان هذا الجواب
لا يمشي فيما علم انه خبر آحاد لا غير انتهى المراد بالبعض ابن ابان حيث
قدم المرسل على المسند محتجا بما ذكره قدّه في الحاشية لكن بشرطها
اذ قال في المعنى روي عن رسول الله كذا كما ذكره في الحاشية الاولى
الراوي قال رسول الله صـ اما لو قال عن رسول الله صـ كذا فلا تر
جيح على المسند قطعا لانه في المعنى روي عن رسول الله صـ كذا كما ذ
كره في الحاشية الاولى وعند الجبار حكم بالتساوي بين المرسل والمسند
لتعادل الدليلين ولا يخفى ضعفه والثاني المقرو من الشيخ على الراوي

٤٢

ترجيح على المسموع منه لكن في الحاشية اى سماع الشيخ عن الراوى قراة
الحديث اذا ترجح على هذا ترجح ما في انواع التحمل بطريق اولى انتهى فعلى
هذا معناه على المسموع للشيخ عن الراوى والضمير المستتر في ترجح راجع الى
المقروّ و الثالث المسموع اى الحديث المسموع عن الاصل او عن المعصوم
شفاهًا او بواسطة و في الحاشية نحو عن الصادق مثل حدثنا او قال لنا
او سمعته يقول كذا يرجح على المشتبه الذى لا يعلم انه سمعه من المعصوم
شفاهًا او بواسطة و في الحاشية نحو عن الصادق فان اخبار السلسلة
اذا قال هكذا لم يعلم انه سمعه منه مشافهة او بواسطة و الرابع
المؤكد اى الحديث المؤكد مثل قوله عم لاغزون قريشا ثلثا ومثل
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل يرجح
على العارى عن التاكيد و الخامس الحقيقة اى الحديث الدال على المعنى
حقيقة لح على المجاز اى على الحديث الدال على المعنى مجازًا اذ الاصل
الحقيقة وقيل يرجح المجاز لانه قد يكون اظهر في الدلالة من الحقيقة و السادس
اقربه اى اقرب المجازين على ابعده اى ابعد المجازين كاللفظ الموضوع للسبب المستعمل في المسبب ترجح على عكسه لان السبب مستلزم لمسببه
ولا عكس لجواز ان يكون له سبب اخر غير هذا السبب و السابع
اقله اى قلة اقل المجاز يرجح على اكثره اى على الحديث الذى مجازه اكثر
من الاخر و الثامن هو اى المجاز يرجح على المشترك لان المجاز خير من الاشتراك وقيل بالعكس والاول اصح و التاسع الخاص يرجح على العام
لقوة دلالة الخاص كذا ذكر بعض الفضلا بتقديم الخبر الدال على النهى عن
المزابنة والمحاقلة سواء بيع بتمر وحب منه او بتمر وحب من جنسه من

بغير ذلك

غير ذلك النخل والزرع وهو ما رواه الشيخ عن ابان عن عبد الرحمن عن ابي عبد الله عم قال نهى رسول الله صلعم عن المحاقلة والمزابنة قلت وما هو في الصحيح
قال ان يشترى حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة على عموم قوله تع واحل الله
البيع وحرم الربوا والشيخ في به فسر المزابنة المنهى عنها ببيع التمر في روس
النخل بالتمر من ذلك النخل والمحاقلة كذلك ببيع الزرع بالحنطة من ذلك
الزرع وان باعه بتمر من غير ذلك النخل وبحنطة من غير ذلك الزرع لم
يكن به باس عنده عملًا بعموم الاية المتقدمة ومنع من ذلك العلامة
في المختلف مستدلًا بالحديث المذكور واجاب بان الخاص مقدم و
العاشر العام غير المخصص يرجح عليه اى على العام المخصص لان الاول
لما كان باقيا على عمومه كان حقيقة بلا خلاف دون الثانى و الحادى عشر
الفصيح اى الحديث الفصيح يرجح على غيره اى غير الفصيح ومنهم من رد
غير الفصيح لان المعصوم لا يتكلم به ولا ريب في قبوله بناء على ان عدم
الفصاحة من لفظ الراوى وعلى اى تقدير فالفصيح راجح اجماعًا وفي
الحاشية وهذا من جملة ما يدل على احتياج المجتهد الى علم المعانى لا اى
لا يرجح الافصح عليه اى على الفصيح لان المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون
كل كلامه افصح بل لكثيرا ما يختلف مراتب فصاحة كلامه والعلامة
في يب يرجح الافصح على الفصيح والبحث فيه مجال كذا في الحاشية قيل في
ترجيح الافصح على الفصيح هو ان اختصاصه عم من الفصاحة بمرتبة
لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالافصح وذلك
غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له عم وفي به لا يقدم الافصح على
الفصيح وحكى ما في يب قولًا قال وليس بمعتمد لانه عم كان يتكلم بهما

معًا وكذا وجد في القرآن و الثاني عشر المنطوق اى الحديث الدال
بمنطوقه يرجح على المفهوم اى على الدال بمفهومه ان قلنا بحجيته لان المنطوق
اقوى دلالة كما ذكر في تقديم حديث تحريم الخمس عشرة رضعة على تحريم
حديث العشر رضعات اذ دلالة الاول على ذلك بمنطوقه وهو ما رواه
احمد ابن يحيى عن احمد ابن محمد عن الحسن ابن محبوب عن هشام ابن سالم
عن عمار ابن موسى الساباطي عن جميل ابن صالح عن زياد سوقه قال
قلت لابي جعفر ع هل للرضاع حد يؤخذ به فقال لا يحرم الرضاع اقل
من رضاع يوم وليلة او خمس عشرة رضعة ودلالة الثاني على تحريم العشر
رضعات بمفهومه وهو ما رواه علي ابن الحسن ابن علي ابن فضال ابن الياس
عن عبد الله ابن سنان عن عمر ابن زيد قال سألت ابا عبد الله ع
عن الغلام يرضع الرضعة والثنتين فقال لا يحرم فعددت عليه
حتى اكملت عشر رضعات فقال اذا كانت متفرقة فلا فدلالة
هذا الخبر على تحريم العشر رضعات اذا لم تكن متفرقة ليس الا من
حيث دلالة المفهوم ودليل الخطاب واما الخبر الاول فمنطوقه صريح بتحريم
الخمس عشرة رضعة فتقدم على هذا ان دليل الخطاب قد يترك عند
من يذهب الى حجيته لقيام دليل على وجوب تركه و الثالث عشر الموا
فقة اى مفهوم الموافقة يرجح على المخالفة اى على مفهوم المخالفة لان
مفهوم الموافقة اقوى و قيل بالعكس لان مفهوم المخالفة للتاسيس
والموافقة للتاكيد وبان الموافقة لا تتم الا بفهم المعنى في الاصل و
انه موجود في المسكوت عنه وانه فيه اقوى بخلاف المخالفة فمقدماتها
اقل فيكون اولى و الرابع عشر الاقتضاء اى ما يدل بالاقتضاء يرجح

على الاشارة اى ما دل يدل بالاشارة وكذا يرجح على ما يدل بالايماء
على ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة و الخامس عشر المتضمن التعليل
يرجح على عديمه اى عديم التعليل لان النفس تطمئن بما تضمن التعليل اكثر
من عديمه و السادس عشر المنقول بلفظه يرجح على ما بمعناه اى على
المنقول بمعناه وفي الحاشية قال الشيخ ان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح والا قدمت رواية اللفظ والمحقق ارتضى كلام
الشيخ وقال بعض فضلاء المعاصرين قدس الله روحه العجب من
المحقق كيف رضي من كلام الشيخ بهذا التفصيل مع ان صحة الرواية مشروطة
بالضبط والمعرفة انتهى وظني ان كلامه هذا غير وارد على الشيخ والمحقق
فان الضبط الذي هو شرط صحة الرواية معناه ان لا يكون الراوي كثير
السهو والنسيان والضبط المشترط في راوي المعنى فهو قد سناه ان يكون
الراوي ضابطا لاحوال الفاظ العرب التي تختلف باختلافها تختلف
باختلافها تادية المعاني المقصودة عارفا بما لا بد منه من علم العربية
ليعرف ما قصد المعصوم بكلامه فلا يعبر عنه بما يخل بتادية مواده
و السابع عشر العام المخصص يرجح على الخاص المأول لان التخصيص
بالتاويل صار اضعف من العام المخصص فصل واما المدلول
اى الترجيح العائد الى الحكم بحسب المدلول عليه من وجوه الاول فا
لتحريم يرجح على الاباحة لقولهم ما اجتمع الحلال و الحرام الا وقد
غلب الحرام الحلال وقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولان الاحتياط
والاجتناب عن الوقوع في الحرام لانه على تقدير الاباحة لا يكون في
تركه ضرر وعلى تقدير التحريم يتوقف ضرر ثبت العقاب على الاتيان

بدليل يحتمل ان يكون الفعل مباحًا فاعتقاد تحريم اقدام على ما لا يؤمن
من كونه جهلًا لانا نقول اذا استباح المحظور اقدم على محظور من الفعل
واعتقاد اباحته وفي العكس محظور واحد وقيل بل يقدم الاباحة على
الحظر لئلا تفوت مصلحة ارادة المكلف ولانه كان لو قدم لكان ايضاح
واضح وهو الجواز الاصلي وقيل بالتعارض والتساقط واما اذا تعارض
المحرم والموجب قيل فالموجب ارجح اتفاقًا وهذا مما يقوي ترجيح التحريم
على الاباحة لكونه معادلًا للموجب لاستدعاء الذم على الفعل واستد
عاء الوجوب الذم على الترك ورجح العلامة المقتضي للتحريم على الموجب
ايضا لان غالب الحرمة لدفع مفسدة وغالب الوجوب لتحصيل مصلحة
واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اهم وقيل بالتعادل والتسا
قط لاشتمال كل منهما على خوف ضرر العقاب والثاني الاثبات
يرجح على النفي كخبر ما رواه بلال رضي الله عنه انه صلى الله عليه وآله دخل البيت
وصلى وقال اسامة البيت ولم يصل فذلك لان غفلة الانسان عن
الفعل كثير ولان المثبت يثبت زائد ولانه للتاسيس والنافي قد بني
على الاصل وقيل يساوي المثبت النافي فانه لو قدر تقدمه لكان مؤكدًا
للاصل وهو بعيد ولو قدر متاخرًا كان تاسيسًا فيحصل التعارض
واعلم ان النفي ان كان مما يعرف بدليله وعرف ان راويه اعتمد على الد
ليل لا على ان الاصل في الحوادث العدم فهو مما يعارض الاثبات ح
ويجب طلب الترجيح بوجه اخر ولهذا حكموا بالتعارض بين من روى
انه عم كان يرفع يده عند الركوع وعند رفع الراس منه وبين ما
روى انه عم كان لا يرفع يده عند ذلك معللين له بان حديث

النفي

النفي يسند الى الحس والخبر المقترن حكمه بالعلة اقوى من المنفرد
عنها لكون الاول بينهما على مناط الحكم دون الثاني الثاني والثالث
ما تضمن درء الحد اي ما تضمن اسقاط الحد يرجح على الموجب
للحد لما فيه من اليسر ونفي الحرج الذي قد علم تشوق الشارع اليه
ولان الحد ضرر وهو منفي بقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان
نافي الحد اورث شبهة في الجانب فيدرؤ وقوله عم ادرؤا الحد بالشبهات
فلا يبقى المثبت معمولا به والرابع العتق اي ما تضمن العتق يرجح
على عدمه اي عدم العتق لانه مؤكد بالاصل والاصل عدم الرق
تيه وقيل بل بالعكس لكونه موافقًا للدليل المقتضي لصحة ملك
اليمين المرجح على النافي وهو الاصل ويرجح الحديث الناقل لحكم
الاصل كالبرائة الاصلية على المقرر له الا عند كثر وفي الحاشية لم يتعرض
لترجيح الناقل على المقرر كما ذهب اليه الاكثر لتعارض ادلة الجانبين
فالتوقف اسلم والعلامة وافق الاكثر والشيخ رجح المقرر انتهى
حجة الاكثر ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر حكمه معلوم
بالاصل النقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقتضي تقليل
النسخ لانه يقتضي ازالة حكم النقل فقط اما لو جعلنا المقرر متاخرًا
بكثرة النسخ لازالة الناقل حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل وحجة
ان حمل الحديث على ما استفاد من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل
بمعرفته وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر مقدمًا على الناقل لكنا جعلنا
واردًا حيث الحاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلناه المقرر

واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى ونظر بان فيه اعترافا برجحان الناقل ورجحان المقرر من الوجه الذي ذكره انما يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم نرد احدهما وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا يتاتى فيما اذا علم تاريخ الحديث **واما الخارج** اى الترجيح بحسب الخارج من وجوه الاول **فالمعتضد** اى فالحديث المعتضد **بغيره يرجح على عديمه** اى على عديم المعتضد بغيره **والثاني ما عاضده اظهر** اى دليل اظهر يرجح على ما عاضده دليل ظاهر **والثالث مذكور سببا لورود** اى سبب ورود الحديث يرجح على غيره لانه يدل على زيادة اهتمامه **والرابع ما عمل به الاعلمون** من علماء المدينة او الاكثر من العلماء او الاعلم يرجح على من ليس كذلك اذ الغالب على هولاء المذكورين ان يوفقوا للصواب ما لا يوفق له غيرهم **والخامس ما دليل تاويله ارجح** يرجح على ما دليل تاويله راجح عند تعارض الدليلين المؤولين وكذا يرجح ما خالف اهل الخلاف على الموافق لهم لاحتمال التقيه في الموافق وفي الحاشية لم يتعرض لترجيح ما خالف مضمونه العامة على ما وافقهم كما قال الشيخ اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما عن قول العامة على ما وافقهم كما قال الشيخ اذا تساوت الروايتان لان الترجيح بمجرد ذلك مشكل وقال المحقق ايضا ان حجة الشيخ في ذلك رواية رويت عن الصادق عم وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد مع ان المفيد وغيره قد طعنوا في تلك الرواية ثم قال فان احتج بان الخالف للعامة لا يحتمل الا الفتوى والموافق يحتمل التقية قلنا يجوز الفتوى بما يحتمل التا

ويل لمصلحة يعلمها الامام فان قال ينسد باب العمل بالاحاديث قلنا انما يصار الى ذلك عند التعارض لا مطلقا هذا خلاصة كلام المحقق طره وهو بالتامل حقيق الرواية التي ذكرها وان كانت غير صحيحة السند الا انها مشهورة بين الاصحاب فيمكن الاحتجاج بها ان لم يشترط القطع في الاصول كما هو الاظهر انتهى قوله وهو بالتامل حقيق التامل ما يحتمل ان يكون ما ذكره بعض الافاضل اولا ان قوله وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس وجه يجيد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة وثانيا ان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الايمة عليهم السلام اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح والرواية المشار اليها هي مقبولة عمر ابن حنظلة عن الصادق عم حيث قال قلت في رجلين اختار كل واحد منهما رجلا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا في ما حكما وكلاهما اختلفا في حديثنا قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا ليس يتفاضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله عز وجل قال رسول الله

صلى الله عليه وآله حلال بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا
من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقاة عنكم
قال ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة اخذ به
قلت جعلت فداك وجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة والاخر مخالفاً
لها باى الخبرين يوخذ قال بما يخالف العامة فان فيه الرشاد قلت
جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم
وقضاتهم فيترك ويوخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم وقضا
تهم الخبران جميعاً قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف
عند الشبهات خير من الاقتحام فى المهلكات **و تتركب المرجحات** التى
هى اما بحسب السند او المتن او المدلول او الخارج من وجوه الترجيح
بعضها مع بعض **مثنى وثلث ورباع فصاعداً** فيحصل صور كثيرة
فاتبع منها الاقوى فى العمل والفتوى **والزم ما هو اقرب الى
التقوى** فيهما فاذا افاد احد الدليلين الحل والاخر الحرمة فاعمل
بما يفيد الحرمة وكذا اذا افاد احدهما طهارة شىء والاخر نجاسته
فاعمل بما يفيد النجاسة وان كان خلاف الاصل فانه احوط **والحمد
لله على نعمائه** الظاهرة والباطنة **والصلوة على سيد انبيائه** محمد
صلى الله عليه وآله **واشرف اوليائه** على وابنائه عليه وعليهم السلام
ابد الابدين ودهر الداهرين وعوض العائضين وهذا آخر شرح
زبدة الاصول والحمد لله على توفيقه وتسهيل طريقه واسأل بحق
محمد وآله من فضله وافضاله ان يوفق كل طالب للاستفادة منه و

يفيض

يفيض نفعه على الراغب والقاصى عنه ويرد عنه طعن المطعونين
وجدل المجادلين ويجعله مقبولاً عند الابرار الواصلين الى الفيض
الالهى فى الاسحار اللهم اجعل يمنه عن برأ ونفعه كثيراً بالحبيب
الحسيب والوصى النسيب والغرة الكرام والائمة العظام
يا لطيف يا الله يا لطيف يا كافى يا لطيف يا شافى يا لطيف يا حى يا
لطيف يا الله وقد فرغ